思想與時代月刊

第三十五期

中華民國三十三年六月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽中央日報社　六廣門外高家園

第三十六期目錄預告

辨性　錢穆

論荀學　繆鉞

論道德判斷　謝幼偉

心理學在軍事上之應用　黃翼

解釋憲法之權與能　陳恩成

富路特中華民族小史（書　楊聯陞

定價表

每月一冊　全年十二冊

每月一日　發行

訂購辦法	冊數	價目	郵包費（定費外另加）國內	國外
零售	一	十二元	六角	照郵局規定辦理
預定半年	六	七十二元	三元六角	
預定全年	十二	一四四元	七元二角	

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務祈（1.）定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬百元左右。

（三）投寄之稿，如不登載可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字爲限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想与時代

第三十五期　民國卅三年六月一日

目次

人治與法治　郭斌龢
邏輯與政治　謝幼偉
中國的梵文研究　周一良
人格析義　陳立
維也納學派與現象學派　洪謙
學術通訊（論戰國秦漢間新儒家）　繆鉞　錢穆

人治與法治

郭斌龢

人治與法治之爭，中西自古即已有之。中國政治思想，以儒家之人治主義爲主。春秋戰國時，百家競鳴，儒墨道法，各思以其說，移易天下。自漢以後，定於儒術，儒家傳統，定於一尊，法家思想，不絕如縷。西洋遠溯希臘，創行民主政治，法治觀念，即芽其早。柏拉圖於當時民主政治，深致不滿，「理想國」一書，闡揚人治，不遺餘力。然晚年於所著「法律」一書中，以爲人治理想，陳義過高，可遇而不可求，由絢爛歸於平淡，終覺以法治國，爲切實可行。亞里士多德於其「政治學」中，推尊法治，謂法者理性之表現，不雜私情者也。羅馬民族，於法律具有天才。降及近世，英國憲政，樹法治楷模。魁儒傑士，如柏克卡萊爾羅斯金安諾德等，目擊民主政治之流弊，提倡自然貴族英雄崇拜文化修養諸學說，爲時救弊，功不可沒。然英國法治之精神，初不因是而有所變更。就大體言之，中國重人治，西洋重法治，二者各有其理論上之根據，亦各有其利弊得失。吾國今日大勢所趨，由舊轉新，由人治轉爲法治，在此轉變之歷程中，如何斟酌損益，舍短從長，殊足令人深長思也。

爲人治之論者，大都偏於理想，於執政者加以理想化，假定其爲一品格完善，動機純潔，無往而不爲人民謀福利之人物。儒家稱之爲聖賢，爲仁者。聖賢仁者，一方爲政治家，一方爲教育家，以身作則，不令而行，以人格感化，而不以刑罰威逼。聖賢仁者，能居高位，則國自治而天下自平。論語「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」「政者，正也，子帥以正，孰敢不正。」「子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」以及孟子「君仁莫不仁，君義莫不義，一正君而國定矣。」皆是此義。柏拉圖理想國一書中之哲學家，亦爲想像人物。柏氏以爲欲政治清明，非哲學家執政不可。「苟非哲學家執政，或當今所謂政治家，變爲真誠而有才能之哲學家，政治與哲學，合而爲一，現時政治與哲學，彼此分離，不相爲謀之情形，完全消除，則國家人類之禍患，終無已時也。」柏氏於「政治家」一書中，以爲政治家者，乃一藝術家也。其於藝事，默識心通，神而明之，不受任何規矩準繩之束縛。藝術家自力求藝事之完美，政治家以人民爲對象，自力求人民之福利，人民同意與否，可不必問。旅客與病人，爲其本身利益計，當聽船主與醫師之指揮，而不宜強不知以爲知，自作主張。此與十八世紀開明專制之理論暗合，吾國數千年來視執政者爲君師，爲民之父母，民可使由之，不可使知之，有民本之說，而無民權之實，一切政權，皆以爲民，而皆不出於民，猶柏氏認執政者爲船主醫師，而人民爲旅客病人也。此種理論，有一基本假定，即每一執政者完全爲人民謀利益，而

益毫不爲其本身計利益按諸事實相去甚遠政治之事必須講明責任。彼等間意，執政者須向人民負責，不得人民同意，不受人民制裁，而謂其必能謀人民之福利，未免過涉玄想。至宗教上之天意制裁，或道德上之良心制裁，其事渺茫，行之政治，緩不濟急。天視自我民視，天聽自我民聽，民視民聽可徒託空言，而不使之發生實效乎。

柏氏於「政治家」一書中，又謂法律祇講通則，不講個別。人事紛紜，莫可究詰，單簡呆板之法律，不足以應付複雜變動之人生。法律乃一個強頑梗愚而好自用之暴君，安足以治國，以法治國，猶醫生不顧每一病人之體質與病狀之經過，隨機應變，對症下藥，但知抱定書本，襲用舊方，未有不誤事者也。荀子君道篇曰，「法者治之端也，君子者法之原也，故有君子，則法雖省，足以徧矣，無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。」人事無窮，法律有限，膠柱鼓瑟，削足適履，以生人而用死法，危險孰甚。然人生應變固要，處常更要，公共生活，以安全爲第一義，社會中必須有若干規則，共同遵守，而此若干規則，如欲使其有強迫性與相當永久性，則必須有「編著之圖籍，散之於官府，布之於百姓」之法律而後可。羅沁於其「立法論」一書中，以安全爲幸福之基礎，萬事賴之而後有成。吾人對於將來，固不可無[illegible]度之約束，然亦不可不未雨綢繆，預爲布置。柏氏對於法律之硬性，頗致稍過，古代希臘法律，乃一套僵化之成例，即在雅典，修改法律，亦極不易，雅典議會又　立法機關，故以少數靜止粗疏之法規，應付日新月異之局面，自覺困難。現代法律，與時俱進，遠較詳備，而爲主動的立法機關，法官復可斟酌法律，解決新案，柏氏反對法律硬性之理由，今日已非全部存在矣。

柏拉圖視執政者爲藝術家，如藝術家欲其藝術之成功，必須能運用規矩準繩，而不受規矩準繩之束縛，執政者如欲其政治成功，必須能運用法律章則，而不受法律章則之束縛。儒家主人治，思路正同，儒家想望聖人在位，規矩方圓之至，聖人人倫之至，聖人之心即是規矩，而不能別有規矩以範圍之。此與法家以法爲規矩，不論賢愚親疏，貴賤貧富，一斷於法，韓非所謂「釋法術而心治，堯不能正一國，去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪」者，完全相反。歐洲十七世紀爲科學家蓋里略笛卡兒之世紀，此世紀產生不少科學政治之擁護者，以英國培根爲巨擘，亦倡人治之說，主張科學的君主，以爲政府措施應不受普通法與法官之限制，賦其智識指導權，要求法官之服從。斯德華爾朝神聖王權之理論，亦大率如是，謂普通法不能適應複雜之社會環境，尤以經濟生活爲然，特權並非廢除法律，不過在法律之外，有時或在法律之上耳。近代德國君主理論將國家與社會分開，社會包羅各種不同與相反之成分，經濟方面衝突尤甚，若干思想家因倡議世襲國體，賦君主以居間調停及中立之權力，以產生中和之政府。實證主義者如孔德等，對於治理階級之無能，失望之餘，希冀有一種獨裁之權力，以代表強者，同時又能保護弱者，以爲保持平衡之調停人。

此種獨裁者，操行政之全權，不受憲法之制裁，理論上實際上均為一國之元首，此皆漸由人治思想而傾向於獨裁政治之說也。

人治之說，理想甚高，然賢智之人不常有，有之亦不易實行，末流之弊，成為獨裁專制。柏氏理想國書中，但論人治，「政治家」一書中，雖主人治，已漸傾向於法治。至「法律」一書，則力言法律之需要，謂法律即文化，人類幾經艱難而後得之，所以異於禽獸者在此。吾人對僅憑主觀，每不能認識何者為社會生活之至善，就令認識之，亦不能且不願追求之。吾人需要法律，使良心所暗中摸索之「善」具體化，客觀化，成為一種結晶品。此善為公共之善，為全社會所公共追求之對象，惟有在此種社會中，個人方能得其本身之善。法律之執行，足令吾人薄弱之意志，得以振奮，無公論之組織與制裁，吾人每明知故犯，以私害公。設有人焉，生而知善之可貴，黽勉以求之，此人也固無須乎法律之指示，但世間無高於智慧之法律，真正自由之心胸，自宜獨往獨來，不受拘牽。然此種人中之神，何處可得，夢想而已。不得已而思其次，法律與秩序，蓋不可缺。法律雖非自由之心，確為心或理智之表現，雖不能泛照曲當，確大致不謬。法律既與理智為一，故終身不可離，生死婚喪，莫不有法，交際往還，莫不有法。財物處理，亦莫不有法，法律所不及者，則有風俗習慣以輔之。國家既有法律，即當視法律為至上，政府為法律而設，法律不分彼此，一視同仁，故政府亦當注意全體，大公無私，一斷於法，能如是者國必盛，否則國必弱。吾人如欲錫以嘉名，可稱之為神治，因法律為理智之表現，而理智實來自神明者也。柏氏所言之法，與荀子所言之禮，有相似處。荀子雖主人治，而其論禮，謂「禮者，法之大分也。」「禮豈不至矣哉，立隆以為極，而天下莫之能損益也，」頗有法家精神。韓非李斯，得其一體，蔚為法家，蓋非偶然。是猶柏氏晚年著「法律」一書，亞里士多德親承其教，對於法治，遂益加推崇也。

亞里士多德於「政治學」書中，曾提及人治法治優劣論之問題。主人治者，謂法律與政府，如影隨形，政府不善，則其所頒布之法律，亦不能完善。況法律僅發凡起例，不能解決個別案件。然亞氏之意，以為法治終勝人治，賢智之人，應任護法執法之責，而不當以身代法。以法治者，猶以神治，以理治，以人治者，則雜以獸性矣。蓋嗜慾乃野獸也，任情使氣，心失其正，雖賢者不免。法者純然理智，不為嗜慾所累者也。夫欲得公平，必求其中，法者中之至也。如謂成文法過於固定，無伸縮餘地，則有不成文法及習慣法在。吾人應儘量守法，法所不備，然後人得折衷於其間焉。亞氏之意與尹文子「聖法之治，自理出也，」若合符節。尹文子曰，「聖人者，自己出也。聖法者，自理出也。理出於己，己非理也，己能出理，理非己也。故聖人之治，獨治者也，聖法之治，則無不治矣。」法自理出，故有客觀性與永久性。惟其有客觀性，故不以一人之喜怒，有所變更。管子任法篇曰，「萬物百事，非在法之中者，不能動也。故法者天下之至道也，聖君之實用也。」惟其有永久性，不以

「一人之存亡，而有所興廢，人存政舉，人亡政息，爲人治之最大弊害，尹文子曰，「若使遭賢則治，遭愚則亂，治亂續於賢愚，不係於禮樂，是聖人之術與聖主而俱沒，治世之道，逮易世而莫用，則亂多而治寡。」法家駁難人治，言甚剴切，惟吾國法家知有法治而不知有民治，法家之法，不出於民，而出於君。管子任法篇曰，「夫生法者君也，守法者臣也，法於治者民也」，立法之權，操之於君，最後仍以君主之權威爲法律之根據，故終亦不脫人存政舉人亡政息之窠臼。政治家如管仲諸葛亮可謂有法治精神者，然管仲諸葛亮存，則其法存，管仲諸葛亮亡，則其法亦隨之而亡，所謂法之永久性者，終不可得。盧梭民約論，提倡法治，更提倡民治。盧梭心目中之國家，每一公民，應有決定國家公共意志并參加立法之權，惟有參加立法，公共意志始有表達之機會。蓋法治不必即爲民治，而民治則非法治不可。法家知有法而不知有民，與儒家相較，爲治雖異，而所以治者，則仍然爲「君主一人而已」。

中國人人生態度，大致爲藝術的而非科學的，人治思想，偏於藝術，重直覺，重意會，隨宜應付，不主故常，視政治家爲藝術家，成功與否，在其本身之修養與技術，而不在外界之規矩準繩。中國已往，一方爲人治，一方又爲禮治，禮治乃人治之方法，禮實是一種人生藝術，其範圍雖甚廣，包括所謂民法政治制度各項在內，然重要部份，如婚喪祭祀朝聘會盟以及日常生活之儀節等，莫不含有濃厚之藝術意味。藝術之事，終賴天才，天才不常有，有之亦不能傳授，梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。規矩可傳授，而巧不可傳授，天才愈偉大，則巧之成分愈多，而不可傳授之程度亦愈深，故政治上如僅恃天才，則必治少而亂多，韓非所謂「堯舜桀紂乃治是千世亂而一治也。」法治偏於科學，科學爲可以解釋，可以分析，有系統，有條理之智識，故可以傳授，可以累積。中才之士，勉力爲之，足以有成，韓非所謂「使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣」者是也。人治理想，得其人則爲聖君，不得其人則爲獨夫，拉丁語云最佳之事一經毀壞，便爲最劣。畫虎不成反類犬，虎不可得，犬則比比皆是矣。要之人治之長在能應變，在能斟酌實際情形，解決個別問題，此適爲法治之短。法治通病，在呆板，在僵化，束縛馳驟，不得自如。故由人治轉爲法治，欲其成功，第一務使國家所立法制，有相當彈性，得與人意伸縮其間。戴雪「憲政之法」一書中所稱法治，其一種意義，乃指英國國會代表輿論有修改法律之權，法律隨民意爲轉移，而非一成不變，與現實脫離者。英國憲法雖有硬性，然解釋補正，亦自有道。一國法制，固須求其可久，更須求其可行，惟其可行，然後可久。荀子解蔽篇云，「夫道者，體常而盡變。」法治善於體常，人治善於盡變，折衷至當，使國家法制，體常盡變，兼有其妙，是則立法者之責也。

歐人過去有一普通觀念，即法律與道德之對立是。以爲法律不需道德，而道德亦不需法律，常人一言及法，即聯想及於罪與刑，視法有無赦之誡，易有辯則終凶之說。儒家刑外無法，以刑爲[illegible]

人德治與禮治乃一事之兩面，德爲其裏，禮爲其表，禮是人生藝術，而德是此人生藝術之內容。孔子以德禮與政刑對舉，「道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格。」大戴禮記禮察篇以禮與法對舉，禮義與刑罰對舉，「禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後。」「以禮義治之者積禮義，以刑罰治之者，積刑罰。」此種尊道德輕法律之觀念，深入人心，牢不可拔，視法律爲一種必要之惡事，不得已而用之。末流所至，社會上自命有道德者，往往不屑守法，與爲仲尼之徒，無道桓文之事者，非特不以不守法爲恥，且以不守法爲榮，一若愈不守法，愈顯其道德之高尚者。跡其所謂道德，上焉者在家族倫常之間，次焉者乃有我無人，虛憍自私之名士習氣而已。至先秦法家之理論，又以法律外於道德。韓非顯學篇曰「夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得以爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數，用人不得爲非，一國可使齊。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法。」法家持論，對於法律尊之適以賤之，因其與儒家犯同一錯誤，以爲法律道德兩不相需也。實則法律之最後根據，乃在道德，法不能使人必行，法不能使人必守，行之守之，推究至極，仍是道德問題。法律與道德有密切之關係，必如柏拉圖所云，法乃善之具體化客觀化，法乃善之結晶品，然後法之尊嚴，始能建立。嘗謂西洋有宗教，更有法教，所謂法教，即法治精神，守法精神，瀰漫全社會，蔚爲風氣，成爲教化，人民終身由之，習焉而不察。吾國文化，嚴格言之，無宗教，無法教，而有禮教。禮無所不包，大至倫常綱紀，小至起居飲食，莫不有禮法，律實即刑律，僅爲禮教之附屬品，唐律之禮教色彩最濃，宋元明清，均尊唐律，源遠流長，可以想見。現代法律，意義既深，範圍又廣，深者謂其爲善或道德之具體化，廣者謂人民生活之各方面，均在其範圍之內，國家有憲法，國際有公法，民事刑事有民法刑法，即一公司之組織，亦有公司法，凡有公共生活之處，即有法。昔日禮之推行，賴有禮教，今日欲推行法治，必賴有法教，法教亦可稱爲一種新禮教，人民視法，當如昔之視禮，同其神聖。社會風氣之養成，國民心理之改造，特乎法治教育之長期努力，非一朝一夕之間所能奏效也。

在中國社會中，欲提倡法治，最初步驟，仍須有賴於人治。人治之妙，在利用模仿心理，由有政治地位者，以身示範，潛移默化，不教而勸，一般人民，聞風慕效，事半而功倍。中國向爲官僚政治，官吏地位崇高，人民對之畏有加，民國以還，此風未泯。如官吏守法，尤其高級官吏守法，則如響斯應，效果之大，匪夷所思。反之如官吏不守法，而責人民守法，己身不正，雖令不從，守法運動，終屬徒然。昔日爲政以德，今日但求以守法爲德，則子欲守法而民守法矣，風行草偃之理論，依然可通。法治優點，在有客觀性與永久性，前已言之，民主國家之法律，由人民公意所產生，由人民直接間接所制定，一切決之於全體人民，與個人或階級獨裁之國家相比，其法治基礎，自較穩固。然立法者人民也，行法者人民也，使法能保持其客觀性永久性者，人民也，民主國家法治

之成敗，視人民本質之優劣以爲斷。荀子君道篇曰，「羿之法非亡也，而羿不世中，禹之法猶存，而夏不世王，故法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。」橘逾淮而爲枳，議會政治行之於英國異常成功，行之於他國，或不免失敗，荀子所言，未可厚非，不過所謂人，應指人民全體，非指君主個人而已。抑民主政治中所稱人民公意，亦自難言，民主政治，每易流爲暴民政治，爲少數野心家所劫持，所利用，一如專制時代權臣之玩弄闇君昏主，然爲禍之烈，言之寒心。故民主政治之成功，一方固恃國民全體程度之提高，一方尤恃有領導人才之養成。眞正之民主政治，應力矯卑汚淺陋之弊，人民之思想行動，應有標準，而不爲標準化機械化。大匠不爲拙工改廢繩墨，大政治家不爲流俗而減低標準，中道而立，能者從之。領導人才，當於篤實之處發出光輝，平凡之中自然名貴，主持風氣而不諂媚風氣，指導輿論而不操縱輿論，尊重民衆而不諂媚民衆，不爲好大喜功，的然日亡之英雄，而爲任重致遠，闇然日章之鬥士。致廣大而盡精微，極高明而道中庸，民主政治之領導人才，應有此胸襟，有此氣概，法治之有資於人治，此爲最要。吾國往昔儒者執政，其勳業爛然者，類皆融會儒法，今日時移世易，政尚民主，要當以法治爲主，其於人治一長足錄，心知其意，亦不可廢也。

邏輯與政治

謝幼偉

邏輯與政治，表面上似絕無連誼：一重理論，一重實踐，一重形式，一重內容，兩者間之距離甚遠。如吾人之政治，重理論而不重實踐，或重形式而不重內容，則吾人之政治，卽非良好之政治。此稍明政治之實際者所能言，作者未嘗不知之。然天下事相反而相成者至多。邏輯與政治，雖若相反，實亦相成。吾人固不能將政治上同於邏輯，而混之爲一，然吾人亦不能將政治與邏輯絕緣，視爲漠不相關之二物。古往今來，政治上之成功與失敗，如吾人細加體認，將見其必多少與邏輯有關者。茲篇之作，卽在從邏輯與政治之互涉處，而略明其連誼，冀令之談政或從政者，亦知注意邏輯之一事而已。

第一，吾人皆知爲政之要在識大體。所謂識大體者，卽能見其大之謂，亦卽能提綱挈領之謂。孟子謂：「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」此「大者」「小者」之別，自政治上言，卽識大體與務末節之別。爲政如不能識大體，而僅知務末節，則必有「明察秋毫而不見輿薪」之弊。蓋一國政務，至爲繁雜，上自國家興亡之大計，下至鄉里小民之爭執，無一不在政治範圍中。若執政者必事事躬親，鉅細必問，無論非一人之精力所可能，卽可能焉，亦必得小遺大，所失者多。漢書

載：文帝「問右丞相勃曰，天下一歲決獄幾何？勃謝不知。問天下一歲出入幾何？勃又謝不知。汗出沾背，媿不能對。上亦問左丞相平。平曰，有主者。上曰，主者謂誰乎？平曰，陛下卽問決獄，責廷尉。問錢穀，責治粟內史。上曰，苟各有主者，而君所主何事也？平謝曰，主臣。陛下不知其駑下，使待罪宰相。宰相者，上佐天子，理陰陽，順四時；下遂萬物之宜；外塡撫四夷諸侯；內親附百姓，使卿大夫各得任其職也。上稱善。勃大慚。出而讓平曰，君獨不素敎我乎？平笑曰，君居其位，獨不知其任邪！且陛下卽問長安盜賊數，又欲強對邪？於是絳侯自知其能弗如平遠矣。」此陳平之所以優於周勃者，卽在陳平能識大體，而周勃不能而已。爲政之當識大體，自爲定論。然識大體云者，在一種意義上，卽邏輯之所有事也。邏輯之全部精神實敎人以識大體爲主。邏輯注重形式，此人所共知。惟邏輯之所謂形式，乃命題之形式，乃推論之形式。命題無窮，而命題之形式有限。推論無窮，而推論之正確形式亦有限。邏輯之事，卽在求得少數有限之形式，以控制無窮之命題與推論。例如，三段論式之推論形式，爲數固有限也，然吾人所有之推論，幾全部可納入於其中。明此少數有限之形式，則吾人一切推論之正確與否，可由之而判定。故精於邏輯者，往往能於紛紜複雜之事例中，或推論中，籀其形式或架構之所在，因而提綱挈領，以簡御繁，應付裕如也。此非識大體之關乎？莊子「養生主」稱：「庖丁爲文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然嚮然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會」此庖丁之技，能至此者，非彼於牛之形式或架構，深有所知，則彼固不能批大郤，導大窾，而遊刃有餘也。吾人可謂庖丁亦深明邏輯之理者。治國當如庖丁之解牛，則治國不當於邏輯之理有所知耶！

第二，一切事物，皆有本質與偶性之分。所謂一物之本質，亦卽一物之要素，所以使此一物成爲此一物，而非另一物者。亞里士多德稱，任何事物之界說，卽爲該一事物要素之說明。如吾人界說「人爲有理性之動物」，或界說「教堂爲依耶穌教義而崇拜頂禮上帝之房屋，」此「有理性之動物，」及「依耶穌教義而崇拜頂禮之房屋，」一卽爲人與教堂之要素之說明。但吾人若謂「人喜游泳，」或謂「人喜觀電影，」則稍有識者，必一望而知其非人之所以爲人之本質或要素。人不因不游泳或不觀電影，而失其爲人之資格。此特人之偶性而已。偶性與本質之分，稍明傳統邏輯者，皆所熟知。然此種熟知之邏輯區分，談政治或從事實際政治者，卻常加以忽視。蓋任何政治制度，皆有其本質，亦有其偶性。如民主政治，有民主政治之本質，亦有民主政治之偶性。元首公選也，主權在民也，民意有表達之機會也，官吏受人民之監督也，此種種者，或爲民主政治之本質。（作者不敢肯定上述各點，卽爲民主政治之本質，如肯定之，卽須另有說明。本文非專論民主政治，故僅能作此不肯定之辭。）但民主政治，究應爲內閣制，抑應爲總統制；究應有兩大政黨之對立，抑不必有兩大政黨之對立；究適

當於土地狹小之國家，抑亦適宜於土地廣闊之國家；此種種者，即不能或極不易認爲民主政治之本質。正確言之，此種種者，實依于國之環境與歷史而異，此乃民主政治事實上之狀態，或歷史上之狀態，而非即民主政治之本質或要素。吾人亦可謂此乃民主政治之偶性，而非其本質。設吾人認爲英國民主政治之成功，緣有兩大政黨之對立，互相起伏，互相制衡，故任何國家，如欲實行民主政治，亦必設法培養兩大政黨之對立，否則民主政治無由成功。此則未免混本質與偶性爲一談，誤認民主政治之偶性爲其本質。若是之錯誤，雖讀學之政論家，亦當不免，一般之談政治者，更深信而不疑，事之可怪，莫過乎此問。如有人認爲英國民主政治之成功，緣有帝王之高居其上，故任何國家，如欲實行民主政治，亦必設法立一帝王，則吾人有不笑其說之謬妄者乎？若謂帝王之存在，乃民主政治上偶有之事實，而兩大政黨之對立，則不然，因此民主政治可不必有帝王，然不能不有兩大政黨之對立。此其持論亦難令人置信。吾人決不信英國兩大政黨之對立，非歷史上演變之事實。此稍通英國政治史者所可共認。作者決不反對民主政治下可有兩大政黨之對立，作者亦不否認英國民主政治之成功，或由於兩大政黨之對立，作者所否認，或所懷疑者，即謂兩大政黨之對立乃民主政治之必要條件或要素，無則民主政治不能成功之一點。作者更認爲此種錯誤之所由成，或因談政治者不明本質與偶性之分，所以救此，則邏輯之學，或有助於吾人關於政治之認識者也。

第五，政治之事，人皆知以行動爲主。政治如不重行動，實無政治之可言，昔人謂爲政不在多言，顧力行何如耳，此當爲不刊之確論。然所謂力行云者，決非盲目冥行之謂，亦決非無知妄行之謂。有行必有知，知與行必合一，而在某一意義上且不能不合一。王陽明主知行合一之說，謂：知是行的主意，行是知的工夫，知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在，只說一個行，已自有知在。意哲克羅齊氏亦主知行合一之說，彼謂世間無純粹之理論人，亦無純粹之實踐人，所謂理論人者，必同時爲實踐人，所謂實踐人者，亦必同時爲理論人。在理論工作中，必包含意志與行動，在實踐工作中，亦必包含理論與思維。吾人不能否認滑鐵爐之戰，不包含理論與思維在內也。吾人亦不能否認但丁之神曲，不包含意志與行動在內也。理論與實踐合一，即知與行合一，可見知行合一，中西哲人，均有同感。如吾人承認知行合一，則吾人不能不承認邏輯之與政治有關。政治上之行動必輔以邏輯上之思維，蓋行動有精密與粗疏之分，所謂精密之行動者，即慎思明辨後之行動也，或曾經慎思明辨之學之訓練而出之行動也。所謂粗疏之行動者，即毫無思索之行動也，或未經邏輯訓練之魯莽者之行動也。政治雖重行動，然所重者爲精密之行動，而非粗疏之行動，粗疏之行動，不惟非任何政治所需要，且必爲任何政治所排斥。誠以政治行動影響至鉅，一行一動之不慎，小之足以危害一

己之生命大之足以危害邦國之安全。故偉大之政治家，於決策行動之前，往往皆經過精密之考慮與思維，然後其行動，方能精密而無誤事之處。雖政治行動，有時亦需要迅速，而不容吾人之過於深思。第迅速決非不思。不思之迅速，足以誤國害民而有餘。希特勒之決策攻蘇，其行動或極迅速，然其錯誤卽在於不思。須知思維並不妨礙行動之迅速。吾人常能於極迅速之行動中，表現精密之思維。如此次盟軍之在法國海岸登陸，其行動固極迅速，然亦爲精密思維之表現。甚而法國海岸之一粒沙，亦未嘗不爲盟軍之思維所考察。邏輯學者中（如英之席勒氏）固有謂推論足以阻礙行動，或爲行動之遲緩者。然此特指明顯之推論言，自潛伏之推論言，則未必如是。潛伏之推論可構成迅速之判斷，而迅速之判斷可產生迅速之行動。速思速行，非不可能。但欲求速思速行，或使行動於迅速中仍不失其精密性，則思想之訓練，或邏輯之訓練自有裨益。政治家如缺少邏輯之訓練，至低限度，必爲一種損失也。

第四，政治家當有一貫之思想與主張，亦當有一貫之意志與行動。政治家雖有時不能不改變其主張，有時不能不改變其行動，但若其主張與行動，時在變易中，今日之主張如此，明日之主張如彼，今日之行動如此，明日之行動如彼，則此一政治家必無成功可能。政治上之成功，特乎主張與行動之一貫而堅定，而不特乎主張與行動之屢變而屢易。屢變屢易之主張與行動，縱能騰變於一時，決不能維持於永久，學術上或可不惜以今日之我與昨日之我戰，政治上則決難容許吾人之朝令而夕改。朝令夕改爲政治家之大忌。南宋之亡，亡於其和戰之主張不堅定也。忽而主戰，忽而主和，將士不知所以爲戰，亦不知所以爲和，君臣上下生活於和戰不決之狀態下，互相批評，互相推諉，而南宋以亡。此一教訓爲讀史者所深知。卽政治家之因主張不堅定而失敗者，爲例亦不少。楚項羽於鴻門之宴，不殺沛公，此項羽之主張不堅定也。韓信臨死曰：「吾不用蒯通計，反爲女子所詐，豈非天哉」！此亦韓信之主張不堅定有以致之耳。可見政治主張之堅定，乃政治家成功之常例。但吾人當如何求政治主張或行動之堅定耶？須知一種主張之所以不堅定者，必吾人對於此一主張有所疑，或對於另一主張有所羨。有所疑或有所羨，自不能堅守其主張，而必見異思遷焉。欲吾人對於某一主張深信不疑，一方面吾人須能認識此一主張之理論基礎，另一方面吾人須能辨別另一主張之眞僞利弊。設吾人對於某一主張之理論基礎絕無所知，而但爲盲目之信任，則當此一主張受他人之批評時，吾人鮮有不發生疑慮者。又設吾人對於另一主張之眞僞利弊不能辨別，則當他人以另一主張向吾人宣傳時，吾人亦鮮有不受其誘惑者。政治上之朝秦暮楚，忽左忽右，所以史不絕書者，卽由彼等燭理未眞，辨別力弱而已。故政治訓練，當以思想訓練爲主，而思想訓練又當以邏輯訓練爲主。以邏輯訓練其思想，使能自明其主張之理論基礎，使能辨別另一主張之眞僞利弊，則主張必堅

定而不成其有所疑或有所蔽矣。此又邏輯之於政治有關者也。

上列四點，略明邏輯之與政治確有連誼。昔希臘哲人柏拉圖著「共和國」一書，主張哲人為王，而哲人最高級之訓練，則為辯證學。推柏氏意，假辦不通辯證學者，不能治國。所謂辯證學，在柏氏亦可視為邏輯。即孔子之主張正名，在寬泛意義上亦可謂已窺見邏輯與政治之關係。惟不論孔子論政，是否亦重邏輯，欲邏輯之於政治有關，作者認為必無人可加否認也。

中國的梵文研究

周一良

一

我國自來稱印度文為梵文。因為印度人相傳，他們的文字是「梵天（Brahma）所製」（西域記貳。）但在印度本土普通卻不叫梵文。只有大史詩Mahābhārata裏，曾稱梵文為brāhmī vāc。意思是神聖的語言，僅僅當作一種別名或美稱而已。那麼，印度人稱他們的文字叫什麼呢？他們稱為Sanskrit。這字的原義有「文飾」「修飾」「精製」一類的意思。顧名思義，我們不由得想到中國的「文言」。梵文在印度的地位，確和中國的文言文體很相像。Sanskrit這字最早見於梨俱吠陀——印度最古的文獻。這部書的文體就是一種古梵文。吠陀是婆羅門教的聖典，同時也只有四種階級裏最上層的婆羅門才有資格學習。大約從很古的時期，梵文已經是上層階級專有的語言了。以後注釋吠陀的書也都是用梵文。到了紀元前五世紀，波膩尼（Pāṇini）作了一部梵文文法，奠定了梵文文法的基礎。直到現在，兩千多年，凡是寫梵文的都要受波膩尼的約束。也就是因為大家都遵守他的軌則，兩千多年來梵文竟沒什麼大變化。中國雖沒有波膩尼的文法，因為作文章的文要摹古，於是乎無形之中文言和白話分了家。文言成了知識階級唯一發表意見的工具，情形正和梵文在印度相同。不過梵文之占優勢，最先和宗教有相當關聯，中國文言文的流行則不然。還有一點，就是印度人不但寫梵文，並且說梵文。現在印度的梵文學者還能用梵文會話，「出口成章」呢。

古代印度除了上流社會所說的梵文以外，還有口語。玄奘關於天竺語曾說：「因地隨人，微有改變。語其大較，未異本源」（西域記貳。）這些口語總名之為Prakrit。這個字原來有「自然發生」「本質」「原料」等義，是和Sanskrit的原義相反的。換言之，Prakrit就相當於中國的白話。在古代印度戲劇裏，婆羅門刹帝利階級

的角色，一定要說梵文，表示他們的身分。女人，奴隸的人等等都說白話。現代的印度口語，便是從這種古代白話衍變而來。我們都知道，梵文跟希臘文拉丁文都屬於印度歐羅巴語一系，是一種語根變化最繁複（highly inflexional）的語言。名詞有八種格（case）近代歐洲語言要用前置詞表達字和字之間的關係，梵文是都用不同的格表示。數目除單複之外，還有雙數，動詞的過去式也許有多種。梵文還有兩個跟其他印歐語不同之點：第一是喜歡用長的複合語（compound），第二是連音變化律（sandhi）就是說某字母與某字母聯在一起，就要發生變化。梵文這許多複雜的規則，到了 Prakrit 便簡單化了不少，有些根本消滅。更進一步到現在的口語，例如 Hindustani 所有的格和雙數等等都不復存在了。

中國人最先和印度文字發生關係，當然是翻譯佛經。最早著於竹帛的佛典究竟是什麼語言，現在沒人知道。現在流傳於錫蘭，緬甸，暹羅的小乘佛經都是所謂巴利文（Pali），也是一種較早的印度方言。Pali 這個字並非地名，原是「典冊」「典範」的意思。這一套佛典大約由口授傳入錫蘭，到紀元前一世紀才寫下來。錫蘭島的僧侶們先稱這種文字所記載的經典為「巴利」，後來便引伸來指這種文字了。有人說巴利文是摩揭陀國的方言，這話不大可靠。但我們可以相信，最早的佛經一定是用方言寫下來，而不是用梵文。釋迦牟尼曾告誡他的弟子，應該用當地人的方言說法，不應該用梵語。這話和佛教平民化以及反對婆羅門教的精神正相符合。再看現存較早期的梵文佛經，例如妙法蓮華經，也足以證明。這部經的韻文部分夾含有很多 Prakrit 成分，散文部分則是很好的梵文。有人主張這些原是口語，後來佛教徒為了跟婆羅門教相爭，要提高自己地位，於是把口語改成梵文。散文因為沒有韻律關係，所以改得完全；韻文要受韻律的限制，就改得四不像了。又有人以為韻文部分成書比較早，原是口語而改為梵文。散文部分是後來加進去的，所以根本就是梵文。無論那一說近於事實，至少這部經主要部分原是口語，是無可疑的。其餘文白混合體的經典，類似法華經的，還有好幾種。漢魏以來中國所譯的經典，原本一定是白話文或文白混合體的多，純粹梵文的少，也是意中事了。

二

後漢佛教傳入中國，譯經事業開始，直到宋以後才衰歇。這一千年間的翻譯工作，尤其以唐代為盛。西行求法的高僧如玄奘義淨等，都深通梵文和方言。那時譯場的制度有「譯語」「證梵文」「證梵義」等等，非常嚴密。對於原文和譯本的考覈校勘都極注意。然而奇怪的是：在這一千年間，我們竟找不到一部研究梵文文法的書！即使有而失傳，一定也極少，因為我們現在連目錄裏都看不見。玄奘義淨都曾提到波膩儞，但沒有想到繙譯他的文法。也許他們覺得佛經口語文多，波膩儞的書不適用？

中國僧人關於梵文的著作，現存者可以分成兩大類，梵文法不具稱。第一類是悉曇；第二類是字書。悉曇（siddhirm）是梵文「成就」的意思。大約印度幼童學習拼音的綴字表前面一定要寫上這麼一句吉祥話。義淨也說：「創學悉曇章，亦名悉地羅窣覩。斯乃小學標章之稱，俱以成就吉祥爲目」（寄歸內法傳肆）。悉地羅窣覩（siddhirastu）也是「希望成功」的意思。中國僧人於是取悉曇兩字來作梵文拼音表的名稱了。現存這類梵文拼音的書有唐山陰沙門智廣的悉曇字記（收在大正大藏經卷伍肆。以下凡是收在大正藏裏的書，都不另注明版本）和北宋時印度僧人法護和中國僧人惟淨合編的天竺字源七卷（日本尚存南宋寫第一到第六卷，羅振玉景印出版。）

智廣是山陰人。自序裏說：「頃嘗誦陀羅尼，訪求音旨，多所差舛。會南天竺沙門般若菩提齎陀羅尼梵夾，來自南海而謁五台。寓於山房，因從受焉。與唐音復翻，兼辯中天音韻不無差反。」序裏又說所傳是南天竺字，「中天……與南天少異而綱骨同。健馱羅國（印度西北部）熹多迦文獨將「[illegible]」一尤異而字之由皆悉曇也。」印度字母本有不同，傳到中國來就愈加紛岐。但字形雖異，其爲拼音表則一樣。序裏所說的般若大約就是宋高僧傳（貳）的智慧，也是密教大師。原是罽賓國人。傳裏說他「聞南天竺頗多持明，遂往諮稟。後有灌頂師名達摩耶舍見器堪可教，授瑜伽法入曼荼羅」。因爲他從南天竺來中國，所以智廣以爲他是南天竺人。（參看羅振玉跋文）智慧德宗建中初（七八〇年左右）到廣州，參謁五台當在以後。智廣的書當然是八世紀末葉的著作了。

天竺字源是景祐二年（一〇三五年）成書。法護是中印度摩揭陀國人，景德元年（一〇〇四年）到中國。嘉祐三年（一〇五八年）圓寂。他是宋代東來的印度僧人裏，譯經最多的幾人之一。所譯尤以密宗經典爲多。惟淨是南唐後主的姪兒。太平興國八年（九八三年）天息災（也是印度僧人）建言兩街選童子五十人習梵學，惟淨在內。「口受梵章，即曉本義」（佛祖統紀肆二）。後來歷次翻經，頗著聲譽。景祐年間宮裏的木匠鋸木頭，發現橫剖下來的木頭裏面「有蟲種文數十字，如梵書旁行之狀。」於是奏明仁宗，以爲是祥瑞。仁宗命惟淨繙譯。他研究了許久，告訴使臣說：根本不是梵文。使臣勸他馬虎說幾句：「若稍成文，譯館恩例不淺」。連夏竦都深示他從權，可是惟淨執意不肯，說：「恐日彰謬妄之迹，雖萬死何補？」（文瑩湘山野錄上）惟淨皇祐三年（一〇五一年）圓寂。

爲什麼這些高僧對於梵文文法不加注意，特別喜歡悉曇呢？我想最大原因是由密宗的傳播。八世紀善無畏、金剛智、不空等到中國來以後，密教頗爲流行，尤其在上層社會裏。密宗的教義在高超的一面，承受唯識哲學，主張外界萬物都由心造；卑近的一方面又提倡儀軌咒術等等，祈求現世和未來的福利。密宗經典裏，幾乎沒有一部不

有咒語的。大部分的咒語都沒有意義，所以向來是譯音。念咒時一定要發音正確，然後才有效，才能獲得好結果。（和拉伯人念可蘭經似乎也有同樣信念，這原是人類共同的心理。）智廣悉曇字記自序明白地說他誦陀羅尼，才訪求音旨。又說學者如果讀了他的書「不逾信宿，而懸通梵音。字餘七千，功少用要。……總持一文，理含衆德，其在茲乎？」可見是爲通總持而學悉曇。鄭樵通志六書略論華梵項下說：「今梵僧咒雨則雨應，咒龍則龍見，頃刻之間隨聲變化。華僧雖學其聲，而無驗者，實音聲之道有未至也。」這話正足表現密宗僧人念咒的精神。爲要講求音聲之道，不得不研究天竺拼音文字的讀法，於是乎悉曇——梵文拼音表——就成爲重要科目了。這是第一個原因。因爲中國文字不是表音的符號，加以梵文字母的詭奇難認，悉曇之學便顯得奧妙非常了。

提到梵文字母本身的詭奇，我還要舉出悉曇所以變成中國僧人研究對象的第二原因。密宗除誦咒以外，對於梵文字母還有特別解釋。就是所謂「字門」。每個字母都象徵教義裏的一種道理。譬如「阿」字，是梵文字母表裏的第一個母音。梵文子音字母單獨寫出來的時候，總是一音綴。而這音綴的母音一律是「阿」。因爲發音之始就有「阿」，每個單獨字母裏又都有它，所以密教對於「阿」這字母特別賦以重大意義。用它來象徵「萬法（法是原質，成分一類的意思）本不生」的道理，就是說世間一切現象都是相對待有因果的。只有在一切現象還沒發生之前，那階段才是至高無上。如果悟到這一點，便發現一切現象裏，都有「本不生」的道理在焉。一行注毘盧遮那經，曾舉過一個例：譬如有人在土地上面演算學，在他用手指畫一畫之前，土地上本無一物。畫了一畫之後，從這一畫就演出無窮數目。等到他把土地上的數目擦掉，又空無一物。這無窮的數目也許還保存在演算的人的心裏，但土地上已經毫無蹤迹。密宗僧人就拿「阿」字來代表這本無一物，「法本無生」的階段。因此，經典裏常常要談到字母，曼荼羅除畫佛和菩薩像外，有時也用字母來代表。無形中字母就變成神聖的符號了。這是僧人要研究悉曇字母的第二原因。

因爲僧侶注意悉曇，士大夫好佛者也從而效之。王維有一首詩，題目說：「苑舍人能書梵字，兼達梵音，皆曲盡其妙，戲爲之贈。」（全唐詩貳函捌冊）不過苑咸通梵語，却說能「書梵字，兼達梵音。」從我們今日學語言的立場看來，自然很可笑。然而當時風氣如此，毫不足怪。詩裏說：「……蓮花法藏心懸悟，貝葉經文手自書。楚詞共許勝楊馬，梵字何人辨魯魚？」苑咸答詩云：「蓮花梵字本從天，華省仙郎早悟禪。三點成伊猶有想，一觀如幻自忘筌。……」（全唐詩二函九冊）苑咸自注云：「佛書伊字如草書下字。」由善書梵字一點推測，他或者是密宗信徒？苑咸的時代，密宗已經相當得勢。凡是信奉密宗的將相大臣，今日可考的，如元載，王縉，杜鴻漸，劉巨麟等人，無不食

賊瀆貨。據舊唐書(壹零陸)李林甫傳說李林甫「自無學術，僅能秉筆……而郭慎微苑咸文士之闒茸者代爲題尺。」可見苑咸也是趨炎附勢之流。大約他之奢梵字達梵音只在求現在或來世的福利，並不曾悟出梵書「字門」的大道理！

宋史藝文志載有鄭樵論梵書三卷，其書不存。想來也是論悉曇的。通志六書略裏有論華梵三則，大都討論梵字。他說：「華則一音該一字，梵則一字或貫數音。」「梵有無窮之音，華有無窮之字」等等，似乎他對梵文有相當了解。但他也說了些狠荒謬的話，例如：「華有象形之文，梵亦有之。尾……有尾垂之形，縛……有纏縛之象。」硬把中文諧音所用的字的意義派在印度諧音符號的頭上，豈不可笑？又如「華有同聲而借之字，梵亦有之。野也馱陀……。」其實這是中國人用不同的字來逐寫梵文同一的音。梵文原只ya或da一個音，何關假借？

現存悉曇書籍因爲展轉鈔寫，字體不少譌誤。但苑咸「三點成伊」的話，和現在所傳悉曇梵字還相合。印度字體有種種變化。紀元四世紀時，所謂笈多(Gupta)派的字體漸漸流行。是一種銳角型，首楔而尾尖的字體。日本法隆寺所藏貝葉兩片——心經和尊勝陀羅尼(六世紀物，)跟佛陀伽耶的碑文(六世紀末)都是這種字。中國相傳的悉曇字體，也屬於這一系。到了七世紀時所謂Nagari字體開始出現，十世紀以後大爲盛行，一直到今天。字體和笈多系頗有不閑，並且字母上部都書一道橫線，現在的梵文字母還是如此。(關於悉曇字母和印度所傳字母的比較，可以參看G. Bühler, Remarks on the Horiuzi Palm-leaf Mss, Anecdota Oxoniensia, Aryan Sries, Vol, 1, Part 3.)

三

悉曇以外中國人關於梵文的著作就是字書。玄應慧苑慧琳希麟等人的音義，法雲的翻譯名義集，都是註解中文諸譯的經典，和梵文研究沒什麼直接關係。所以我們不去管它。梁代寶唱有翻梵語共十卷。把經典裏譯的梵字抽出來，分成佛號佛名等七十三類，注以漢譯。體裁和法雲名義集近似，也不能算正式的梵漢字典。現存字典最早的要算梵語千字文。這書相傳是義淨作的。內容包涵九百九十五個常用的梵字，旁邊用漢字對音，下面再注一個中國字。把這些中國字連綴起來，是四個字一句，都成文義，所以名爲千字文。有人以爲這書是後人託名義淨。印度學者P. C. Bagchi曾研究此書和利言的梵語雜名(見下)，把它們印在Deux lexiques sanskrit-chinois裏，他根據前人研究，舉出幾條證據證明這書的確出於義淨之手。(一)詞句和義淨的寄歸傳求法高僧傳相同或者相近似的很多；(二)讚詠彈舌齒木等字様，不是親到過印度的人不大會用；(三)「嚴儀像殿，寫勘尊經」，「梵音彈舌」，「悉曇莫忘」，都像是他夫子自道；(四)書爲梵字有的出自方言，在中國的僧人未必知道；(五

有咒語的。大部分的咒語都沒有意義，所以向來是譯音。念咒時一定要發音正確，然後才有效，才能獲得好結果。（亞拉伯人念可蘭經似乎也有同樣信念，這原是人類共同的心理。）智廣悉曇字記自序明白地說他誦陀羅尼，才訪求音旨。又說學者如果讀了他的書「不逾信宿而懸通梵音。字餘七千，功少用要。……總持一文，理含衆德，其在茲乎？」可見是爲通總持而學悉曇。鄭樵通志六書略論華梵項下說：「今梵僧咒雨則雨應，咒龍則龍見，頃刻之間隨聲變化。華僧雖學其聲，而無驗者，實音聲之道有未至也。」這話正足表現密宗僧人念咒的精神。爲要講求音聲之道，不得不研究天竺拼音文字的讀法，於是乎悉曇——梵文拼音表——就成爲重要科目了。這是第一個原因。因爲中國文字不是表音的符號，加以梵文字母的詭奇難辨，悉曇之學便顯得奧妙非常了。

提到梵文字母本身的詭奇，我還要舉出悉曇所以變成中國僧人研究對象的第二原因。密宗除誦咒以外，對於梵文字母還有特別解釋。就是所謂「字門」。每個字母都象徵教義裏的一種道理。譬如「阿」字，是梵文字母表裏的第一個母音。梵文子音字母單獨寫出來的時候，總是一音綴而這音綴的母音一律是「阿」。因爲發音之始就有「阿」，每個單獨字母裏又都有它，所以密教對於「阿」這字母特別賦以重大意義，用它來象徵「萬法（法是原質，成分一類的意思）本不生」的道理，就是說：世間一切現象都是相對待有因果的。只有在一切現象還沒發生之前，那階段才是至高無上。如果悟到這一點，便發現一切現象裏都有「本不生」的道理在焉。一行注毘盧遮那經曾舉過一個例：譬如有人在土地上面演算學，在他用手指畫一畫之前，土地上本無一物。畫了一畫之後，從這一畫就演出無窮數目。等到他把土地上的數目擦掉，又空無一物。這無窮的數目也許還保存在演算的人的心裏，但土地上已經毫無蹤迹。密宗僧人就拿「阿」字來代表這本無一物，「法本無生」的階段。因此，經典裏常常要談到字母，曼荼羅除畫佛和菩薩像外，有時也用字母來代表。無形中字母就變成神聖的符號了。這是僧人要研究悉曇字母的第二原因。

因爲僧侶注意悉曇，士大夫好佛者也從而效之。王維有一首詩，題目說：「苑舍人能書梵字，兼達梵音，皆曲盡其妙，戲爲之贈。」（全唐詩貳函捌冊）不說苑咸通梵語，卻說能「書梵字」，「達梵音」。從我們今日學語言的立場看來，自然很可笑。然而當時風氣如此，毫不足怪。詩裏說：「……蓮花法藏心懸悟，貝葉經文手自書。楚詞共許勝揚馬，梵字何人辨魯魚？」苑咸答詩云：「蓮花梵字本從天，華省仙郎早悟禪。三點成伊猶有想，一觀如幻自忘筌。……」（全唐詩二函九冊）苑咸自注云：「佛書伊字如草書下字。」由善書梵字一點推測，他或者是密宗信徒？苑咸的時代，密宗已經相當得勢。凡是信奉密宗的將相大臣，今日可考的，如元載王縉，杜鴻漸，劉巨鱗等人，無不貪

晚年在長安時的著作。

梵語雜名包括一千二百二十一條，每條大抵一個字，有時也有複合語，如眼聽指節等。還有些動詞，如「上馬」「何處去」等等，是與千字文大不相同的。梵語千字文是先撰好千字文，再逐一繙譯。這部書顯然是選擇了梵語再譯成漢字。有時因爲找不着合式的繙譯，同一漢語會出現好幾次，字的次序也以類相從，而且跟印度字典的分類法次序很相近。因爲以類相從，有的字兼屬兩類也就兩見，如迦婁羅與金翅鳥。原本每類之前一定有題目，現在都已不存，只有開篇第一類的類目「有情身分」四個字還保存。

書裏中央亞細亞的地名比印度地名多，因爲利言比較熟悉。「京師」的梵語是 Kumudana。這並不是固有的梵語，實在是梵語化的突厥以及中亞人稱長安的名子——Khumdan。高麗的梵語 Mukuli 也是從突厥語 Mukrit 來的。敦煌發現的西藏文寫本裏，也稱高麗爲 Mug-lig。京師之後有「吳」，梵字是 Paravada，「蜀」的梵字是 Amṛdu。這兩個梵字的語原是很有趣而值得研究的。

大正藏收有唐梵兩語雙對集，題作天竺僧人僧怛多蘗多和波羅瞿那彌捨沙合撰。內容，與利言的書完全相同，只是有些字被省略。並且沒有梵字，只有漢字譯音。譯音所用漢字也大都和雜名相同。一定是後人節鈔利言的書，隨意加上兩個僧人的名字。這兩人在別處也無可考。還有一部唐梵文字，包括一千一百十七個字。除去最後四百字外，與義淨千字文完全相同，而略有省減。書尾記作者的名子爲：「師傳五部瑜伽教北平（今河北完縣東北）吉祥子「寺？一全眞」。可見是密宗僧人。他所加的句子有「眞言密教遇之甚希。」「發菩薩意，入灌頂壇。」「從何道來？總持爲選，」以及「悉地」「金剛」等字樣，也都證成此說。密宗大興在肅代以後，無疑地全眞要比義淨晚幾十年。這書一定是他爲宜傳密教起見，根據義淨的千字文改編而成。有人以爲千文出於此書，與是因果倒置了。全眞對梵文的知識似乎並不高明。譬如大毘盧遮那佛的名字有普照的意思，義譯爲大日，全眞書裏「聖者大日」把大日兩字直譯回梵文爲 Mahāsūra。

九世紀的時候，西藏人爲譯佛經編了一部梵藏字典。元代傳入中國，喇嘛們和中國僧人又加上了蒙文跟中文。一八五三年俄國人在北平得到梵藏蒙漢對譯寫本，寶回聖比得堡帝大圖。歐洲學者展轉鈔寫。一九一五年日本學者把梵藏漢三部分排印出來，繙譯原書的名字，叫它作繙譯名義大集（Mahāvyutpatti）。全書有九千五百六十五條。排列的方法也是以類相從，大都是佛典裏的字。漢譯部分固然不少是本於元代以前所譯經典，也頗有用當時俗語直接繙譯的。還有些是從西藏文繙譯出來，而不與梵文相關的。大約元代僧人的梵文研究只是藏文研究的附庸工作吧？

四

六朝時因爲佛教流行，佛教名詞的梵語因而也很流行。世說新語（政事篇）有一個故事：「王丞相（導）拜揚州，賓客數百人，並加霑接，人人有悅色。唯有臨海一客姓任，及數胡人爲未洽。公因便還到，過任邊云：「君出臨海便無復人！」任大喜悅。因過胡人前，彈指云：「蘭闍蘭闍！」羣胡同笑，四座並懽。」陳寅恪先生曾說，蘭闍也許是梵文的「rañja」，意思是國王。（良案：隋唐以後胡梵兩字的分別漸嚴。胡專指中亞胡人，梵指天竺。六朝時胡的用途還很廣，印度也每每被稱爲胡，所以這裏的胡人很可能是指印度人而言。王導爲聯絡感情，行了天竺彈指之禮，還要學說一個梵字。

自從明末天主教傳入中國以來，相信天主教或基督教的人，往往取些保羅約翰一類的名字。六朝時代的佛教徒也有同樣習慣，喜歡用梵語作名或小字。一時成爲風氣，有些人未必是相信佛教，也取梵語爲名。譬如西晉懷帝小字沙門，陳宣帝小字師利，北齊後主穆后小字舍利，裴昭字菩薩，楊津字羅漢，宇文覺字陀羅尼，宇文邕字波羅門。元羅實本名羅剎，元義本名夜義。再舉幾個梵文名字的例：爾朱菩薩，李曇曇，康維摩，崔目連，蕭摩訶，穆提婆，周羅睺。此外被六朝人用作名字的梵語有：耶輸，沙彌，達摩，悉達，那羅，婆羅，須跋等。（東洋史研究三卷六期四卷一二期裏集有六朝人名中所見佛教語。統計六朝人名裏帶「僧」字的有一百廿二人，帶「曇」字的三十九人，帶「佛」字的二十四人。但所舉帶有「道」字「靈」字的都是天師道，與佛教無干。還有禰羅突等小名也不是梵語。）詩人王維的名與字合是拆散維摩詰（意思是無垢稱）三字組成。大抵上層階級的人只取梵語爲小名，較下層階級的人就選取作本名了。中國和尚到印度去的，也往往取梵文名字，如法顯之名Vinayadeva（律天），玄奘之名Mahāyānadeva（大乘天），也就像今日留學生之喬治威廉了。

我們今天的語彙裏還有些梵語遺迹，譬如「刼」（Kalpa）是印度神話裏一個極長的時期的名稱。在每刼的末尾，一切都要毀滅，所以有「歷刼不磨」，「遭大刼」等語。這個字因爲漢化太深，同時它的面貌又像中國固有的，於是很容易把刼盜的意思附會上去了。「剎那」（Kṣaṇa）是一瞬的意思，也是我們還常常用的。魔鬼的魔原文是Māra，最早音譯用磨字，梁武帝才改從石爲從鬼。據佛教傳說，Māra是一個惡神，著意要破壞釋迦牟尼的道行。釋迦牟尼快要得道的時候，他派了他的女兒來引誘如來。如來不爲所動。他又帶了魔兵來威脅，結果失敗。Māra這字是從語根mr.（死）變來，意思是破壞者，或致死者。梵文是印度歐羅巴語的一支，所以有很多語根和希臘文拉丁文以及由它們變來的英法字相同。例如這魔字就跟法文的mourir，英文的mortal同出一源。我們說得魔字是從鬼麻聲的形聲字，殊不知它原是外國種，並且還有外國遠房親戚呢。「招提」是「招鬥提舍」（catur-diśa）的省譯，原意是四方。僧人

自四方而止於一處，於是引申而有寺廟的意思。招字代表的 Catur，和法文的 quatre 英文的 quarter 也都是孳乳於一源的。「檀越」的原文 dānapati 直譯意思是施主，檀字所代表的 dāna 跟法文的 donner 英文的 donation 也都是一家眷屬。此外如「和尚」「沙門」「禪」「沙門」等等都是漢化很深的梵語，不過他們並不是從梵文直接譯過來，乃是從印度方言或者中亞語言間接譯音而來的。這張單子開下去無窮無盡，我再舉一個例來結束這一段。「閻羅王」原文 Yamarāja 羅所代表的「rāja」(參看上文的蘭闍)已經是王的意思，所以閻羅王三字實是疊床架屋，猶之乎英美人稱黃河爲 Hwang-ho River 了。

因爲中國士大夫不注意梵語文法，雖然我們早已跟這語根變化最繁複的語言相接觸，直等到一千五六百年後，馬眉叔學了拉丁文，才有馬氏文通出現。他的方法對不對是另一個事，假如六朝隋唐的高僧像他一樣，應用梵文文法的軌則編幾部當時的文法，豈非眞是「嘉惠後學」？然而在音韻學方面，悉曇的研究對中國的音韻學有很大的貢獻。唐末守溫的三十字母，和宋人們修訂的三十六字母，都是天竺字母影響下的產品。詳細可以參看羅莘田先生敦煌寫本守溫韻學殘卷跋(中央研究院歷史語言研究所集刊第三本第二分)和中國音韻學的外來影響(東方雜誌三十二卷第十四期)。守溫的事迹不可考。殘卷題作「南梁漢比丘守溫述。」關於「南梁漢」這三個字的解釋也衆說不一。(一)宋廣清涼傳記唐末淨土宗大師法照說「本南梁人也。」敦煌出土的五台山讚也說「南梁法照游仙寺。」法照所撰的五會念佛略法事儀讚上自稱「梁漢沙門法照。」敦煌出土五台山讚也有「梁漢禪師出世間」句，守溫殘卷的「南梁漢」一定和法照的「南梁」「梁漢」是同指一地。據近人考定，漢是現在四川成都北部唐時的漢州。(天寶元年改郡，乾元元年復爲漢州。)法照的師友多漢州人，他所唱導的引聲念佛也是四川省所流行。漢字上冠以南梁或梁大約因爲其地是古之梁州，並非當時的正式地名。(塚本善隆唐中期之淨土教壹參參頁)或者守溫也是四川人麼？唐代和尚名字上所冠地名未必一定是籍貫，有時是駐錫或說法之處。也許守溫並非漢州人，而是駐錫漢州也未可知。至於近代，如汪榮寶之考歌戈魚虞模的古讀(國學季刊一卷二期)羅莘田先生之考知徹澄娘四個母字在六世紀到十一世紀間的音值，(史語所集刊三本一分)都借助於梵音。

梵文對於中國文體雖然沒有什麼直接影響，但六朝以來譯經的文體的流風餘韵卻不可忽視。正像民國以來翻譯文學之影響白話文一樣。現在舉一個例。助詞「於」字先秦兩漢的著作沒有用在他動詞和目的格之間的。魏晉六朝和尚譯經，才有這種特別用法。如西晉竺法護譯佛說海龍王經「護於法音」「見於安。」羅什譯法華經：「擊於大法鼓，」「供養於諸佛。」羅什譯童受喩鬘論：「得於

塗道。」例子不勝枚舉。六朝最先爲湊韵文字數，繼而散文裏也仿效起來。但究竟是一種不雅馴的用法，所以佛典以外，文人的著作裏很少見。唐代的變文大都根據佛典敷衍而來，民間作家比較不受傳統的拘束，不但采納這種用法，而且變本加厲。變文中這種例子多不可計。隨便舉幾個：「見於何物」（八相變文，）「側耳專聽於救命」（維摩詰經變文，）「怕於居士」（同，）「爾現於菩薩之相」（同。）「每弘揚於三教」（降魔變文，）「好給濟於孤貧」（同）等等。這種用法一直傳到皮簧戲詞裏，如「打罵於他」「取笑於我」等。如果追溯起來，始作俑者一定是魏晉六朝譯經的和尚們了。

從上面簡短的敘述看來，中國印度兩個國家之間，一千幾百年來，除了思想上的接觸外，傳遞思想的媒介物——梵文——本身也在中印文化交流上占相當重要地位。佛教哲學是中古思想史裏要緊的一章，而梵文也留下不少遺迹在中國的語言文字裏。我們一邊歎息過去的高僧只顧到求法傳教，不曾注意印度的歷史語言，一邊也深深盼望國人今後努力研究這鄰居，恢復兩個文化古國已往的密切關係，來共同建設新的亞洲！

三三年五月八日寫於劍橋

人格析義

陳立

（一） 人格的字義

基礎英語中似乎並沒有「人格」一名詞，因爲按諸桑戴克的統計，它是英文字彙中第八千常用的字。但在國文中則「人格」似乎已經是一個日常不離口的名詞了。小學校的學生，店舖中的小夥計，打架吵嘴，鬧到山窮水盡的時候，便來一個「沒人格」而偃旗息鼓，爲的是「沒人格」便夠糟蹋了，夠不屑了，罵了出來，便無可復加，悄然下場，仍可博得精神勝利。沒人格便指非人，如阿Q罵人虫豸一般。這是人格最流行之一種解釋。

偉然道貌的理學家，或顯貴的士大夫，也常常提到「人格，」如「人格教育，」「人格修養」之類。出諸這一般人之口的「人格，」一自然便不比那些市井之徒沒見解。他們所說的「人格，」顯然不指一般人類而言。揣摩其語氣，大概都是指一種人類甚高的品性。這是可能的第二解。一些看慣西洋現代小說或愛看電影等「藝術」刊物的時髦人士，他們也常常提到「人格。」但這個名詞在他們口中又另有涵義，即英文俚語中所謂「之」。如某明星有「之」，某明星無「之」 has it or hasn't it。此其所謂「之，」即是「人格。」但這些人眼中的人格，祇指性的吸引力，蓋即所謂漂亮的人格，有魅力的人格。這樣「人格」便指人的「張致」或風度。這可以說是人格極

膚淺的一種解說。但美國某雜誌中有一副廣告（外國雜誌中常看得到的）是某唇膏公司刊登的，它便說用它那一種唇膏的，便有一種特殊的人格，那麼說來，人格的意義便「膚淺」得連一張皮厚都沒有了。嗚呼 人格

常識眼光中的「人格」既如此五花八門，我們要澄清這一個名詞的含糊，便不得不對它作一點溯源的攷證。人格兩字譯自英文的 Personality，法文的 Personnalité，德文的 Persönlichkeit，皆顯然是從中世紀的拉丁文 Personalitas 衍來，再上溯便是古典拉丁文的 Persona，據有些人說這個字的來源便是古希臘文的 Prosopon）但是這點不無疑義，而我們並不熱心這種攷據。然而「人格」一名詞原指唱戲用的面具，是沒有問題的。就是今天在歐洲戲院中的戲單上有 Dramatis Personal 譯義為劇中人，便也是同一個字。因此「人格」的本義，可以說是角色

由面具或角色的意義，人格這一個名詞，嬗衍變化，便有下列四種含義：

（甲）人所以看待我的，（即非我的本身，祇是人家眼中的反映；）

（乙）我在人生中所佔的位置（即如我是心理學教師；）

（丙）種種性格之總稱（例如我之所以為心理學者之一切特性；）

（丁）超乎他人或與衆不同之所在。

（甲）義顯由面具而來。我戴上面具，原不過在做戲。我的舉動便非我的本色。唇膏塗在嘴上，容貌格外動人，唇膏的作用顯與面具相同。因為塗上它，人對我的反應便不同，教師在講堂上板起一副面孔，學生看來凜然可畏，這就是對於教師尊嚴人格的反應。但說起來，也不過是一種面具作用。社會上官場中一個人忽倨忽恭，其人格不可捉摸，也不過像玩猴把戲忽然戴上加官面具，忽然戴上小丑面具。其所表現的種種不同人格，何莫非面具的不同？因此人格的（甲）義，顯然出諸面具的本義。

（乙）義也可以說是直接從面具得來。戴上那一種面具便得扮演那一套角色。這一個面具便決定了你的一舉一動，一言一笑。你如果自認為一個道學先生，便不得不踱八字方步，穿長袍馬褂。社會上有許多壞事，便就是如此做成。一個人拏了人家一點東西，你說他是賊，個個人都說他是賊，他如果一橫心，便說「你們說我是賊，我就是賊。」由這一個罪名，便決定他一生的行為了。面具不但決定人家對於你的反應，也就決定你自己的行為。

（丙）義淵源甚遠，雖然表面看來似與面具沒有關係。它不指面具，也不指面具所代表者，而指戴那面具的人的一般性格。其實一個人扮演某一個角色，便由於他原來便有幾分與這個角色的性格相似，正好像一個外人拏着一張戲單，分不出那些八字是劇中人，那

的名字是扮演者劇中人或扮演者便原來有些分不開處，像貌容或不同，身分容不相同（因此便不得不戴上面具，）但某些心理特徵是相同的。這樣我們才說某人某人合某個角色的身份。這一些心理特性的總稱便是人格。

（丁）義更顯然與面具有關。戴上一副面具，神氣便十足了，聲勢赫赫，地位自然顯要（羅馬的面具後面本來也有嘴子的，所以不但有勢而亦有聲。）這樣人格的意義，便很容易變成專指有聲勢有地位的人。古羅馬便以為祇是自由的公民才有「人格」，奴隸是沒有「人格」的。再一變便指有法律地位的，所謂法人。神學上有三位一體說，這三位的三相，便是人格的最高義。在這裏人格便不指人而指神了。

上面四義祇是從根本說起。將來略說人格的意義不少於五十。但提綱挈領，我們可以將人格的含義歸納成兩大營壘。一取面具的刺激價值，即由面具而決定的他人反應。一取角色的本身性質，所謂人格的組成及自我與歸等。下面便從這兩方面系統地來講述人格的意義。

（二） 社會的人格說

近代的人格學說中，生物社會學派可以說是最佔勢力的一個系統，但即從這一觀點來說，我們仍可以將人格學說分成兩種主流。[illegible]大學的梅馬可 Mark A. May便可以代表社會刺激說。他說：

「一個人的人格不是他對於別人的反應所決定的，而是別人對於他這個刺激而引起的反應所界說者。簡言之，人格就是一個人的社會刺激值，」正因為面具是給人看的，所以人格的價值便在引起他人種種不同的反應。人格不同，便是威嚴不同，磁性不同，吸引力不同。換言之，就是對於人的刺激值不同。正如扮戲，你戴上像煞有介事的面具，人家便不能再涎皮笑臉對待你，你如果戴上小丑面具，人家很難對你且恭且敬。人家對於你的反應，便靠你的面具來決定。所以人格便包括體貌，裝飾，腔白，儀態，談吐的雅俗，舉止的文野。總而言之，凡其一舉一動，所穿所戴，生理構成，心理能力，即凡可以決定社會反應的，便都可包括在人格一名詞下面。詹姆士 Wm. James 所說大我——社會之我——便是同一意義。

詹姆士說一個人的大我便是他在別人心目中之我。所以一個人便不祇有一個大我，他有許多的大我，因他在別人心目中的印象常常不同。社會有種種集合，我與人有種種不同的關係，我一個人便有種種不同的大我。大我之多，就等於一個人所有關係的社團數目。一個小孩在家中可以循規蹈矩，孝父母，敬兄長，但一出門和一班流浪的小孩在一起，便可以窮兇極惡，放蕩無賴，完全是另一副面目。一個資本家在工廠中呵斥傲慢，吝嗇狠惡，但在家中便亦慈祥愷悌，謙慨大方。在這種場合下，好像有兩個完全不同的人格。一個人對於他的上司和對於他的下屬，態度舉止，顯然不同。所以在社會上，我們便

常常遇見這種多重人格的場面。一個政客可以私下地批評另一個政客說：「這一個人不可以做朋友，但是一個好同志。」一個法官可對一個犯人說：「私人講，我可以寬恕你，但站在法官的地位，我便不得不重懲你。」所以詹姆士說一個賭徒可以賴任何債務，但賭博賬得還個一清二楚的。一個小偷可以偷任何人的東西，但不能偷同道人的東西。「盜亦有道，」便是盜的人格。故此近代高明的偵探家，便不單靠「物證」或「環境的線索」來偵察罪犯，最要緊的還是根據犯罪者的人格來追溯犯罪的根源。

由此可見詹姆士之所謂大我，並不是完全指社會刺激的價值那一方面說，蓋亦指個人在社會所担任的角色而言。固然一個法官對於一個犯人，是一個法官，而法官本人對於一個罪犯也不是一個普通人而是一個法官。因此罪犯固然覺得法官尊嚴，可是法官本人在這一場合下也不能隨着個人的意思做隨便發慈悲心，他亦不得不按着本分做所謂「鐵面無私」的。因此社會的人格說便亦有其社會反應價值的一方面。例如激革士E. W. Burgess便說：「人格是一切品性的整體，決定個人在社會中之地位與角色的，因此人格可以說是有社會結果的力量Social effectiveness」。行爲主義者華森I. W. Watson也傾向於這種反應說的看法，所以他以爲人格便是社會化反應的總稱。社會心理學者阿爾得F. H. Allport說人格就是個人對於社會的刺激之有特色的反應，與對於環境中社會成分的適應的方法。」這一些定義都是從社會反應方面來界說人格的。

（三）社會說的批評

不論自反應或自刺激價值來解釋人格，這些界說並沒有跳出面具說或角色說的範圍。其實刺激說與反應說不一定便站在互相衝突的地位。刺激與反應是循環的，而非獨立的。杜威對於反射弧的批評是很中肯，而值得我們常常牢記在心的。刺激決定反應，反應也決定刺激。他人對於你這個面具刺激的反應便也決定你自己對於人的反應，便也決定你自己的行爲。一個暴發戶忽然看見報紙上稱揚他爲紳士了，這就是說他在別人心目中是紳士了，他自己以後便也不得不莊重些，再不能拖着鞋在街上走，也不能坐在小茶樓中聽說書了。這就是說紳士的面具，使他的行爲變值。一個有地位的人，對於他人固然是威嚴可敬，但其自處也就不得不肅然蹈矩。因此一個人的大我，便不祇影響人家心目中的他，便也影響他自我的本質。因其如此，所以大我便極爲重要。

拿破崙便靠着看穿這一點而統治着他那龐大的帝國。「惟名與器不可假人」，便是這一個道理。大我就是名譽，因爲大我就是人家心目中的我。惟如上文所講，名譽不是虛幻的。一個軍人可以用性命來殉他的名譽，一位官吏將一生的享受來換取名譽，名譽決定一個人的行爲。他可以犧牲一切的便利，犧牲家庭的享受，行不由徑，

爲的是沽名釣譽。俗語說：「名譽是第二生命，」但許多人不惜殺身殉名，然則名譽豈僅第二生命，它或者還超過生命的重要性了。

但我們對於社會的人格說，亦不能全盤接受不加批評的。一個人的人格是否就全由他人眼光中的影像來決定？人家以爲我好名我便眞的祗是一個專顧面子的嗎？人家以爲她美麗，她便眞的祗有一張皮嗎？固然「士爲知己者死，女爲悅己者容，」但個人的行爲是否完全爲他人所決定？一個軍人的殉職是否專爲的是榮譽？他是不是有其更崇高更深沉的動機，如愛國的情操與忿怒的衝動等。以人格完全由於社會刺激價值決定的，便等於柏克萊的「知覺即存在」的唯心論。因爲人格如果祇有刺激的價值，那麼他離開那能對他起反應的人便不存在了。魚的存在是否完全在其腥味？我們嗅覺的腥味也許祇是一些化學品的氣息。人格的存在如何可完全依賴他人的判斷？知人之事是公認爲甚難的。我們有什麼把握保證一個人之不被誤解？我們不能因爲看見影子而忘記影子後面的實體。這是對於社會刺激值的人格說之批評。

對於社會反應說我們也不能整個接受。如果一個人的人格完全爲社會的效力所決定，沒有社會效力的行爲，豈不便沒有了人格？獨處深山的隱士，飄流荒島的魯濱遜，有人格還是沒有人格呢？一個人暗中的計謀，其不能實現的幻想，個人的煩惱，私自的幸福，這些如果都沒有社會效力或影響的，是不是仍可看作人格的一部分？我以爲這些無疑是人格最重要的，最中心的部分，雖然它們缺乏社會的效力。如果就社會的效力說，則一個電影皇后的人格便比一個極高雅的詩人要豐富得多，因爲詩人也許很少人能了解，他很少人受他的影響，不比電影皇后是家喻戶曉的。可是許多人不得不以爲詩人的人格要比電影皇后豐富得多，所以一個詞說「她身上穿的固然薄，她心頭中也許還更薄。」所以從社會效力來解釋人格，便破綻百出的。

（四）　生物學的人格說

人格既不是鏡花水月般的反映，是則人格必有其實體。本節的生物學的人格說，便是從實質觀點論人格的一個例。假如人格有其實質，則身體顯然是人格很重要的部分，詹姆士所稱爲物質的我便包括身體。法國心理學家李波 Th.A.Ribet 便說：「有機體與其腦便組成眞正的人格，因爲它包括我們的現在，未來與過去的一切。……有意識的人格便不過物質人格的一部分。因爲那突出來而可以上達到意識中的，比那沉潛在下面而仍不失有作用的一部分便微乎其微了。」

從遺傳說，個人的人格是社會的縮影。因他的前身是社會，而且後身也是社會。從生物學的見地，決定個人人格的是生殖素，但生殖素是生生不斷的，即所謂生殖素的連續 Continuity of germplasm，一個人的生殖素，如果上溯去，則有兩個父母，四個祖父母，八個曾祖

父母，愈溯愈繁，便撤開成了一個社會的網。但反過來說，則我生子，子又生孫，子子孫孫，有男系有女系，嫡衍旁生，便又組成一個社會網。生殖繁的連續，便保證大我的不滅，亦即人格的不滅。孫夏峯所說「前有千古，以身爲承，後有千古，以身爲垂」自生物學的立場講，人格便昂然天地間，而永不朽的。

李波不但標明有機體爲人格的核心，而且也特別標出腦的地位，腦在整個有機體中間的位置是特別重要的。因爲人格不指一些細胞，重要的還是其統一性。人格的特徵可以說就是其統一性。但從生物學看來，人格的統一，是由於神經的作用。英國生理學家舍靈頓 Sherrington 曾對他一部神經生理的名著題爲「神經系統的整合作用」The integrative action of Nervous system是一語道破神經系統的主要機能。帕咯G.H.Parkir 也曾說過：「所謂個體的人格，如感覺的敏鈍，行動的遲速，氣質的特性，如憂鬱或爽快的癖氣，無能，寡斷，誠實，節儉與可愛等，嚴格說來，便都是腦器官的機能。」所以他接着說：「人格是神經系統的直接產物。」因此腦即不就是人格，但亦是人格依存的重要條件。

不過生物學的人格論者所說的神經系或腦，並不盡指大腦而言，正如李波所言人格重要的一部分，並不在乎有意識的一部分。大腦似乎便是意識的中心。人格的核心是那無意識的慾欲。一切行爲的源泉，便不在大腦，而在自律神經，自律神經系因而便十分重要了。所謂自律神經的便司掌呼吸，消化，循環，生殖，排洩等基本機能。我們說「食色性也」，而食與色的衝動便都系於自律神經。馬克司的唯物史觀，可以說是看重食的衝動對於人格的重要的，而佛洛特 S.Freud 的精神分析說，則尤着重性對於人格形成的主要地位。因此自律神經的重要性，實駕大腦而上之。正如叔本華等一般哲學家的主張意志比理智更基本得多，重要得多的相似。

近來有一派學者倡分泌的人格說，即因爲某些無管腺的分泌或過盛或不及，因而形成種種人格，例如盾狀腺的分泌過旺，則神經緊張，血壓甚高，喜怒無常，不甘阻撓等。盾狀腺分泌不夠，則身體矮小，智力低下，行動遲鈍，情緒呆滯等。此外如腦下垂體，松果腺，腎上腺腺等，無一不對於人格有決定的效力。所以柏曼 G.L.Berman 便主張有種種分泌的人格型。其所著書題爲「腺理人格」Glands Regulating Personality 即爲他個人主張的總訣。我們雖然不能贊同他的分泌類型的學說，因分泌作用是彼此相生相尅而不能單獨起作用的，所以不能形成獨立的類型，但分泌作用的重要則無可置疑。祗要一針尖大的一撮內分泌劑，便可以改換一個人的人格，不過分泌是屬自律神經控制的，故自律神經的重要便更加顯然。之，從生物學看來，自律神經可以說是主，是動力的淵源，大腦系統則是傭，是工具。這是近代生物學對於人格的認識基礎的一種新見解，不過由此亦可見自律神經與大腦的相互作用。

近代的生物學說，沒有不受演化論影響的。自斯賓塞爾以來生物學派都看重個體與環境的適應關係，正如一種動物因為適應環境的關係便形成一定的種屬（Species），所以個人也因為其要將個體的需要與環境相適應，亦形成其特獨的人格種的特徵如牛有牛的特徵，馬有馬的特徵，飛禽有飛禽的特徵，水族有水族的特徵，便為該一種動物適存的條件與結果。個人亦有其特徵，其固定其一致便和牛與馬各自的特徵一般。馬既不變為牛，張三也不變為李四。個人的特徵就是其人格，故人格便即個人適應環境的特殊方式。

一般講來，種族的特徵是固定 不變的，人格便也同樣如此有穩定性，一致性，但這祇是相對地說，實際上則種族不是一成不變的，種族因個體與環境間不斷適應而不斷演變，種有演化，有突化，人格便亦有演化有突化，人格離不了生命，生命便時時在演變與發展中，換言之生物學的人格觀不一定即固執人格的不變，因為演化論使生物學派的觀點趨重機能，趨重動態，趨重個體與環境的交互影響。生物學中的交互作用說便與心理學中場論（Field Theory）並行，因為兩者都是從超個體的整個來解釋人格的特徵的。下面且講一般的心理學說。

（五） 心理學的人格說

阿爾特與范倫（G.W.Allport and P.E.Vernon）曾將心理學的人格學說歸納成五大類別，茲依該項綱領概括敘述如下。

（一）雜拌說 這一類學說的要點為將人格看作種種屬性或分子的拼合例如勃靈司（M.Prince）即以人格為「生物的本性衝動傾向，嗜欲，先天的本能及自後天獲得的傾向與本事之總稱。」孟林咯（K.Menninger）則覺說『人格自可以形容上自靈魂下至香粉之一切屬性，我們用「人格」一名詞時便指人的整個，例如他的高度及重量，他的愛與憎，血壓與反射；他的歡笑，他的希望，他的弓膝，他的扁桃腺等，人格便指一個人是什麼，他夢想是什麼。』

這一類的界說至少有三大缺點，第一就是其立論陷於機械論的原子觀，即以為人格是許多分子的拼合而沒有看到分子與分子間的關係，或人格的整個性。第二點就是這種說法着眼在靜的構造而忽視了動的機能。那就是說它忽視了環境的力量，使人格陷於孤立的空虛。第三就是這種定義採縷列法，縷列法的定義在形式上則嫌太繁瑣而實際上則又免不了掛一漏萬，因為任何涵義若縷列起來，便不勝盡舉。

（二）統形說 人格最重要的特徵似乎便是其整個性，所以第二派的定義就着重「整化」。華倫教授（H.C.Warren）的定義，便可以視為這種學說之一代表。他以為人格是一個人在某一發展階段的整個組織之調羅。拔革（A.A.Roback）說人格的意思就是「知，情，意與生理內性質之統一組合，」他也就着重在整化一方面。耶魯大學的格色爾（A.Gesell）之以人格表示「有機體的

一致與在行爲上所表現的特殊個性之無所不包的至上型」，便也是偏於同一的傾向。南非總督斯沫資（J.C.Smuts）在其昔年所著的「整論與演化」（Holism and Evolution）一書中即以人格爲演化發展中最高型的整個，亦無非看重人格的整化。

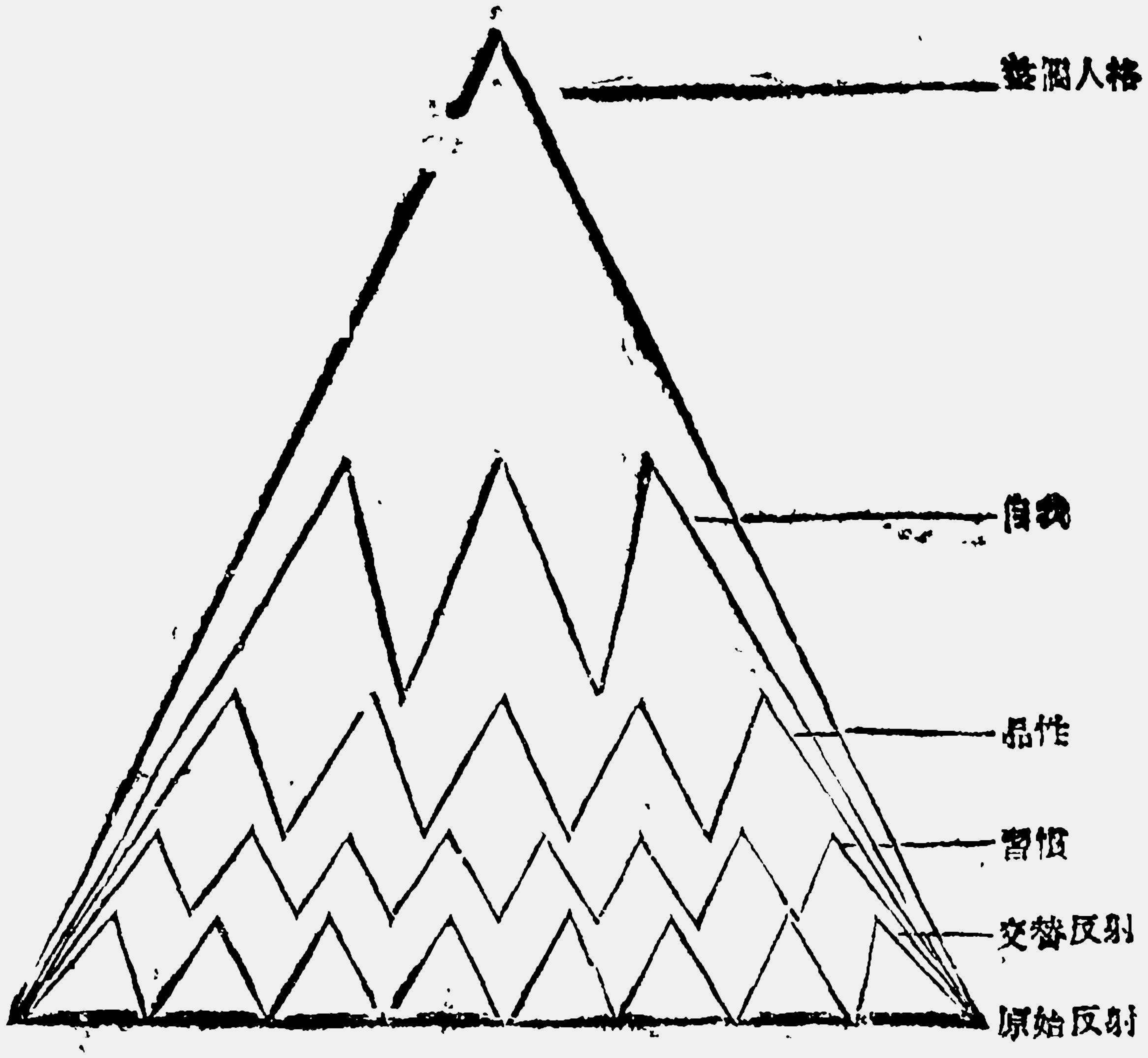
但是這一種定論，也就免不了受人批評處。整化的組織似乎祗是人格的最高型，一般說來人格並不是全皆組織得完全一致的。所以美國一個心理學家叫做英格利希的（H.B.English）便批評這一概念說：「將行爲當作一個完全抖一統的有機體的反應是不眞實的；因爲沒有一件行爲是整個動物的反應，蓋有機體原來就非完全一統的，整化原不過程度問題。」所以社會心理學家楊格（K.Young）一方面以爲人格是以環境的某些事實或某些方面爲中心而組成的，一方面又承認人格藉分化而獲得競存中的若干便利。所以他將整化與分化兩方面都看作人格的特質。人格既有種種整化的程度，因此便有人格的階層說。

（三）階層說　詹姆士嘗將自我分作物質的我，社會的我，精神的我，純粹的我。這便是階層說的一例。但因爲他不用人格而用自我的名詞，所以他的整個學說便祗好留待後面講。其實詹姆士如非生在內省心理學極爲得勢的十九世紀而生在行爲主義的今日，他很可能不用自我而用人格來表示他這一些思想了。

心理學家主張階層說的不可勝數，例如麥獨孤（Wm.McDougall）的情操說（Sentiment Theory）柏律結司（J.W.Bridges）之人格發展論，海德（H.Heider）的人格四級論，蔡爾德（C.M.Child）的生理位勢說（Theory of Physiological Gradient）等等都是從這一個觀點出發的。我們在這裏不及遍細討論這一些學說，祗好將一種可以代表這一些學說的折衷論提述一個梗概。

按這一種階層的見解，則人格是逐漸整化而得來的。人生之初便有種種反射，因爲兩種刺激的常相伴合便有交替反射，交替反射組成系統便成習慣。習慣是相當呆板的，但一個人的性格雖有一定，然其反應並不一定要永遠不變。許多特殊的習慣組成一種品性（Trait），普通所謂情操，情結，態度，興趣等便是在這一層的人格組織。品性之上便有自我，所以詹姆士便說人有種種大我，可見自我並不是人格的最高組織，這些自我最後復整化成一整個，這便是人格。這許多階層若用具體的方法表示便如下圖：

人格組織層次圖



(四)適應說　層層說的論組織有些太注重構造部份的[illegible]方面，適應說便是從機能方面討論組織作用。這一說反映演化論的影響，在生物的人格說一節中已略述其大概，這裏姑從略，但此說的正確性在下文尚將提及。

(五)特徵說　這也視爲社會的人格說。正如渥恩（E.Sc-

oen）所說的如果一個社團中的人，行爲都相同，思想都相同，情緒都相同，那麼人格便不存在了。所以他的人格定義便是：「能將社團中的一分子與同一社團中另一分子相區別的習慣，傾向與情操等有組織的總值」。社會學家利脫（W.E.Ritter）說：「人格爲那些將個體與其同類相區別的那些屬性的結合」。鄔德渥斯（R.S.Woodworth）以爲人格是在行爲各方面表現的特徵，其用意也就相同。

(六)　自我與人格

在上節述及階層說時，曾提及自我與人格一問題，好像說二者實是二而一的，其實這兩個概念並不完全相同。我們用人格指那可經驗的，可觀察的行爲方面，而自我則指這些現象後面的實體。但我們討論詹姆士的學說時，則其所謂自我亦有物質的，社會的與精神的及純粹的四種自我。前三種自我詹姆士統稱之爲經驗的我，即目的格之我。這些我便是我意識的對象，我所經驗的對象。那經驗的主幹，詹姆士稱之爲純粹的我。純粹的我爲不可經驗的，不能意識着的，因而便不屬於科學的領域，好像「物如」一般。其他的我，便可以說是這純粹的我之對象，亦可說是「我的」。「我」與「我的」，一般說來頗難劃然分開，我的身體是「我」，抑是「我的？」我的意識，我的經驗是「我」，抑是「我的？」詹姆士說：「一個人的自我便是他所能稱爲「我的」者之總稱」。詹姆士的這種說法很受人誤

解，但其看法並非錯誤，他用意在將「自我」實體的這個東西打倒，而從機能的見地將自我與一些活動相等同。換言之，他不贊同自我便是一粒豌豆般的東西，穩坐在腦子中央的，如笛卡爾之以松果腺爲自我所在的。這種實體的追尋，顯然似鬼火的追逐和虹的追逐般，其必然失敗是早經註定的。換言之，詹姆士的自我便與今人所謂人格的意義甚接近了。

因爲詹姆士的自我是機能觀的，所以自我便沒有一定的界限，所謂物質的我，近便指我的身體，我的衣服，我的家庭，遠些的便是我的居室，我的財產，甚至我的銀行存款，我的財產可以說得是我麼？我們平常形容守財虜說他「愛財如命」，或「一毛不拔」，他的財產便等於他的毛，他的命了！女人的心愛衣裳，苟有意無意地沾染了一點汚跡，旁邊人便說她有些「肉痛」；她的衣裳便等於她的肉。因此身外的財，與蔽身的衣裳，有些人便與他們的身體看得一樣的親切，如果你承認身體是我，則財產與衣裳等亦皆可視爲自我的一部分了。

但物質的我到底不是自我最中心的一部分，許多人甯犧牲財富和一切，——甚至自己的身體——以爲名譽，名譽就是社會的我。所以物質的我便沒有社會的我之親切。但名譽到底是身外之物，最中心的，自然仍是意識的我，所謂精神的我。但何謂精神的我。詹姆士根據內省的結果來說，精神之我便是一種活動，一種身體的活動，特別是頭部至喉嚨間的活動。有些人自省凡是包括我的活動之心理歷程便在眉額間有運動感，因此便以自我爲這些肌肉的活動。總之，這種內省心理學派的人們，既有意從肌肉的感覺中去體會心靈的現實，其結果便自然發現某一種感覺，特別是運動覺，爲其所待尋覓的對象。這是內省法的內在缺憾，故我們對於內省派的自我分析，亦便不能認爲滿意。

行爲主義者便根據這些理由來反對自我的概念，自我既完全由內省得來，而內省法則非客觀的觀察，因而便少不了一些非科學的成分——主觀的成分。但這一種批評並無充分的理由，我們並不能因爲浴盤中的水不潔淨便將小孩連水都潑了出去。內省法容或有不健全處，但我們不能因而便連自我亦加否認。至少在言語的反應中，自我一概念是常常遇着的，就是藝術的創造，有所謂情入作用的（Einfühlurg）就顯然離不了自我感的作用，朱光潛在其所著文藝心理學中曾引朱喬治（George Sand）在其「印象與回憶」中的一段。

「我有時逃開自我，儼然變成一顆植物，我覺得自己是草，是飛鳥，是樹頂，是雲，是流水，是天地相接的一條橫線，覺得自己是這種顏色或是那種形體，瞬息萬變，去來無礙。我時而走，時而飛，時而潛，時而吸露，我向着太陽開花，或棲在葉背安眠，天鷚飛舉時我也飛舉，蜥蜴跳躍時我也跳躍，螢火和星光閃耀時我也閃耀。總而言之，我所棲息的天地彷彿全是我自己伸張出來

的」。

如果，「個人對「我」字從上段引文中認識看，這節文尚有什麼意識？如果一個藝術家沒有如上段引文中的印象，他的作品尚有藝術意義？否可見「自我」意識或自我作用是真實的，自我不但在藝術中表現，亦可以從其他行爲方面表現出來。例如一個人如無自我感，他的一言一動便無不異樣。群衆中的個人，其行爲所以失常，即在群衆活動時一個人之所以會做其平日所決不會做的事，便因爲在群衆中一個人失去了「我」感，沒有「自我」感，行爲纔生變化。換句話說，自我感是某些行爲變化的原因。新唯實論有一條假設：凡產生結果的便是實在的。自我感既使行爲發生變化，則自我的存在便不待內省而亦可以証實了。

另一些對於自我概念的批評，便因爲這個概念祇是邏輯的理想的，例如笛卡兒之「我思所以我存在，」思想必有主體，這主體便是我。但這種說法顯然祇是根據於文法上的結構，文法上有主詞有實詞，但文法不一定即反映實在「我思」不一定表示有我在思，正如「天下雨」不即表示有天在下雨般。我們應該說「雨在下」或「思在進行，」除雨除思外，別無主體。何況即從概念構造言，自我也不是一個人所必具的普遍屬性。除非理知相當發展之後，自我是不存在的。兩歲的幼兒便沒有發展到這一程度，因而便不會說「我如何，」「我如何」所以自我概念便祇屬於已發展的成人一階段的思想中，換言之，自我便不如人格之有普遍性。

總結本節的討論，我們可以結論說：自我一概念雖不是虛幻的，但不如人格一概念之客觀。自我概念有些唯心的傾向，而且有些唯理的嫌疑。至其表示某一種實在或主體則尤與現代心理學的觀點相左。因此在流行的心理學課本中自我一名詞便爲人格所代替，而人格的內涵似乎不僅包括那核心的自我，而亦指那物質的外表。人格範括身心的一致，身心的統化便是組織作用的高峯故斯沫資以爲人格是演化的最高境地

（七）人格的發展

據說斯芬克司（Sphinx）曾將一個難謎來磨難許多凡人。他的謎是早晨四隻脚中午兩只脚黃昏三隻脚的東西是什麼？許多人都不能解答這個謎因而都被他吃掉了。祇有伊底潑斯（Oedipus）解決了他的謎便將斯芬克司殺了。這隻謎的答案是「人」，早晨中午與黃昏便代表人發展的三階段：嬰兒，壯年與老年。世界中的人祇看見自我的連續性，等同性，而忽視自我的發展與其前後不相同的階段，他的愚昧便使他受制於命運。因此把握人格發展的知識是統治命運的手段。祇有從人格發展的知識，我們才知道如何駕御人格，如何教育世界未來的主人翁。故人格發展的知識是教育學與心理學的中心課題。

從玄學的自我概念，一超越時間實體（即不因時間而變化的

實體）到在時間中發展的人格之概念，確是一種進步。我們已在上文提及過演化學說對於人格論的影響。演化論健將斯賓塞爾曾提出兩種原則為一切發展的手段，第一便是分化，由籠統的而化為特殊的；第二便是整化，將各部分統一成為一有組織的整個。他以為演化或發展就是「從無連系混沌的單純體變成有系統不混沌的複合體，」（a change from incoherent, indefinite homogeneity to coherent, definite heterogeneity）斯賓塞爾的發展論，就在人格發展的過程中也得着有力的支持。

人自受精之卵的單細胞發展到五官四肢皆齊備的多細胞的成人，最顯著的便是各部機構的分化，頭是頭，足是足，內臟是內臟，神經是神經，各有各的形態，各有各的構成，彼此都有其特殊性，誰也不能代替誰。但這形態懸殊構成互異的器官，那一個不是從那原始一團的原形質分化而來：從結構講，分化是顯然的事實，但即從機能講，分化亦有很確切的科學根據。卡革希爾（G.E.Coghill）在其「解剖與行為」一書中，縷陳動物行為的發展為自原始的一團活動而逐漸分化成局部反射的。瑞士產科醫師閔考斯基（Minkowski）從其未足月的胎兒之觀察，亦證實人類行為係自整個活動而逐漸分化成為局部反射的。完形心理學派的勒芬（K.Lewin）更從心理實驗的結果而推測自我的發展，初則極簡單，以後逐漸分化而愈形複雜，有如下圖：

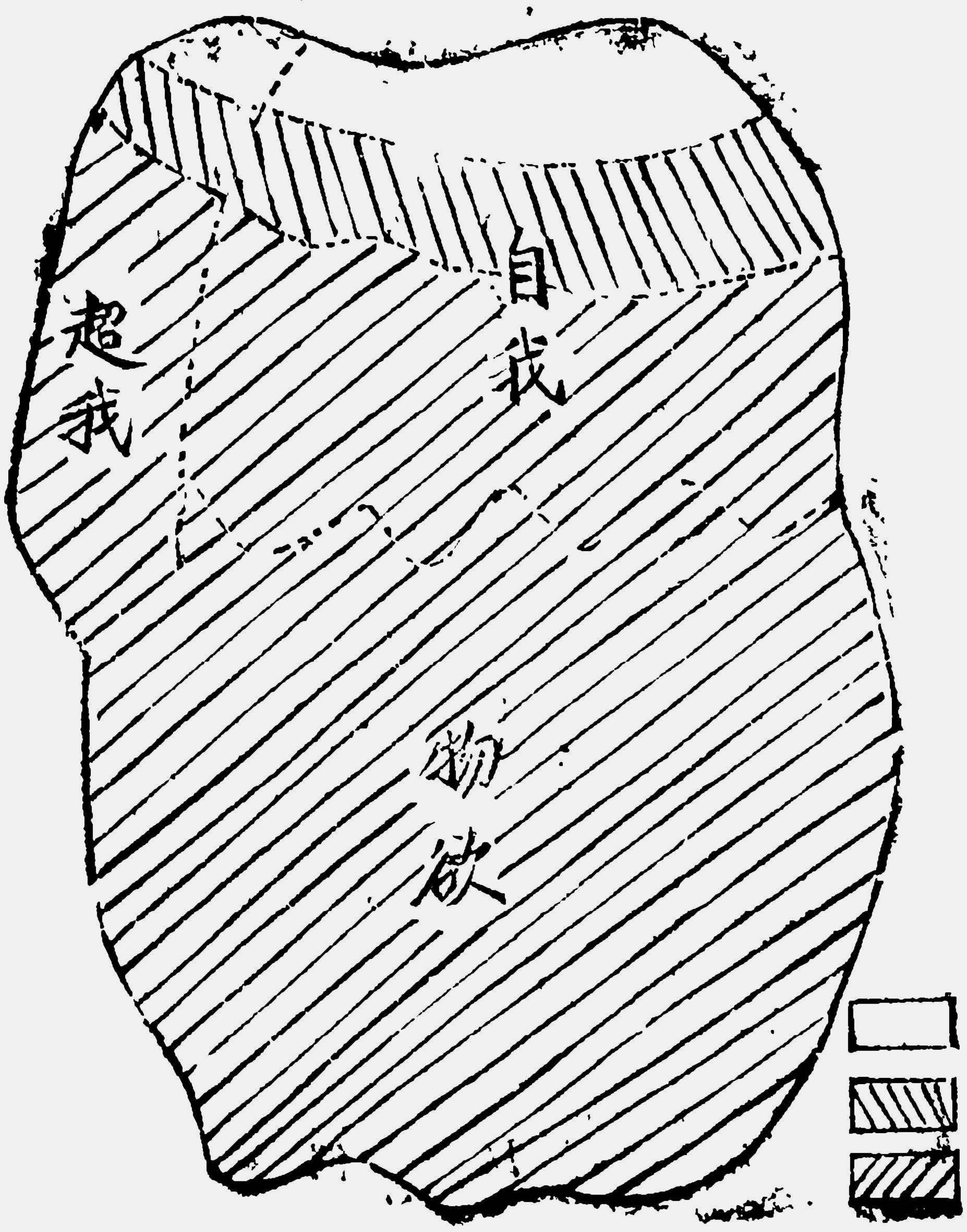
勒芬的人格分化圖

小兒喜則手舞足蹈，全身擺動；小兒怒則搥手頓脚，地下打滾，在在表示行為的不分化。大人就矜持得多，喜亦不過會心微笑，怒亦不過愠形諸色，都祗是些微的肌肉活動，決不會牽涉到週身的。這還祗是就極膚淺的生理行為言。若從心理行為講，則愈成熟的人愈不遷怒，愈不成熟的人愈易遷怒。換句話說，即是年紀越輕，一個經驗可以牽動整個心理的構成，因而使由甲的經驗會牽到乙，丙，丁諸情形的反應。成熟些的，心理便分化些，彼此的牽引就少得多。這是從情意方面講，從理智方面講，情形亦如此。根據近代心理學中因素分析的研究，則不到四五歲的兒童，其一般認識作用，似乎可以用一個因素來解釋，但發展愈進展，則一個普遍因素便不可以說明其一般的理智作用。我們便不得不假設種種羣素（Group factors）來解釋較成熟的認識作用。因此近代心理學便從知情意三方面證明人格的發展是循分化過程的。

歌德曾說過，自然是不斷在分而合，合而分中（Das Geeinte zuentzweien,das Entzweite zu enigen, ist das Leben der

ego」）。我們在上面的人格階層說中已經講過人格發展的變化過程了。從孤立的反射而成習慣品性，自我與人格。這整合的過程很明顯為人格的必備條件（Sin qua non）。因為人格便指一有組織的整個。但我人的意識之流是若斷若續的，不論是思想感情或努力都是曇花偶現，稍過即逝的。一個思想不能持續甚久，感情是著名不持久的，努力也就要有休息。所以任何心理歷程都似乎是孤立的，片斷的。我們若追問這些零碎的心理狀態如何會整合成為一貫的整個，我們便不得不考慮一般稱為「無意識」者之重要。意識好像形像如指環上嵌入的一粒粒的珠寶般，無意識則如背景，那形像背後的持續體，那等於那些耀目珠寶底下的金環。形像與背景的整個組織便是我們所說的人格。因此人格不僅指那明顯的意識，也指那些無意識的條件——考夫卡（K. Koffka）曾將無意識解為意識的條件歷程——意識——現條件——無意識——的合一，便組成人格的整個。

精神分析學派便看重無意識，他們以為人格的形成，無意識可以說是根基。他們將人格分成物欲（Id）超我（Super-ego）與自我（Ego）三部分。物欲是完全屬於無意識的，即行為中的那種衝動。凡為意識所不能容納，種種不道德，反社會的意欲，便被抑制到無意中去，這便是物欲。與物欲相聯的便是自我。自我比物欲較有組織而且亦比較現實些。自我不僅滿足物欲，而且會揣酌現境的情形以求滿足。所以自我的一部分便是有意識的一部分[illegible]的，大部分是無意識的。至於超我則是無意識的，由於自我與父母的[illegible]影像相等同而產生的。換言之，超我的是社會對於我的影響。通俗所[illegible]說的良心，便是超我，超我反映社會的標準習俗的勢力，為鉗制自我的一種力量，超我可以亦稱為社會化的我。



精神分析學派之自我組織圖

因此我們卽對於精神分析學派不能完全同意，但我以爲自我精神是逐漸發展分化而來的，似乎並不能加以否認。其所假設的快樂與現實的衝突，顯然是人格形成的漫長歷程之速寫。在這發展過程中，個人與社會的關係十分密切，下節便從此點加以討論。

（八） 自我與環境

我們在上文已數次提到自我與環境的關係，先就物質環境說，我們將人格看作有機體在自然環境中適應之方式。我們看重的是這些關係，但這些關係的兩端似乎常常逸出我們研究的圈子以外。這便是我在前面所說的機能論的看法。根據這種看法，則人格便由於場合決定的，某一種環境便產生某一種人格。許多人類學家的結論便支持這一立場。例如米德（M.Mead）對於新幾尼亞（New Guinea）的幾個民族調查便亦得如此結論，她比較那島上的三支民族，一支民族是山居的，叫作亞拉勃希人（Arapesh people），這一族人的人格特徵是女性的，男女兩性雖有種種不同的職業，但他們都是柔和合作而不肯侵略的。他們敬老扶幼，愛護病弱，喜理家務。他們人生的目的在生。在育，養兒，養豬，飼雞，植可可，一生浸在和平的空氣中。另一族人則沿河而居，叫作滿都哥母人（Mundugmor）則恰成對照，男女都是十足的男性。他們男女都殘酷成性，嗜殺好鬬，好獵人爲食，取下男女老少的頭顱掛在胸前，以爲裝飾。對於老弱殘缺一點憐憫都沒有。再一族人稱爲查布理的（Tchambuli）住在湖上。這一族人便有男性有女性，但陰陽顚倒，男人有普通一般女性的人格，女人則有男性的人格。男人都藝術些，在社會上不負甚麼責任，十分多情善感，依靠女人過活。在普通一般社會中女人所長的職業，如育兒，如歌舞，在查布理人中便都是男人做的。女人則捕魚持家，担任一般男人的工作，就是在戀愛中，那主動被動的位置也就顚倒着。這三族人民十足說明文化如何鑄成人格的特徵。

這種看法的極端便是社會學派。他們以爲人格便是社會的反映，或如華理士（E.Faris）所說的，人格卽主觀的文化。我們固然不反對人格之受文化環境的陶冶，但只看到了這環境的一方面而忽略那遺傳的生理及心理的決定因素，便就是把握住一端來概括那整個的關係。

勒芬的形位心理學（Topocogy）是場的人格論之另一旗幟鮮明之學派。這一派主張決定行爲的不僅是那心理的組成，而亦爲當時的環境形勢。這「當時」二字在這一派學說中是很重要的。勒芬最憎惡「類別」的概念，故對於經久的固定系統便視爲荒謬。一切在流動中，永遠都是些變動。好像萬花筒般，環境在變，人格也在變，至少那表現人格的行爲是在變。人格既然一點固定性都沒有，那麼我們如何能對於人格有所了解？我們更如何能夠希望從人格的知識上來預測一個人的行爲？所以極端的場論，否認人格的固定性，人格實際便終究只是一種學說，而一點也沒有實際的效用了。

但無論如何，自我與環境的界限便決不是固定的。在討論詹姆士的自我學說時，我們已看見自我一概念如何可以包括或近或遠的外物。例如衣裳，如果為的是蔽體，則衣裳便是工具，環境中的一部分。但我們如果為講「面子」而穿着整齊的衣服，則衣服可以說不是環境中的一部分而是我的一部分了。所以衣裳或屬於自我，或屬於環境，完全取決於機能的性質，關係或作用決定分子的性質，這也就是一個明顯的例。我們有時持一根手杖走路，看見一堆泥巴，我們要[illegible]是硬是軟，便用手杖去觸。這手杖雖然非筋肉，無神經，但我們[illegible]而感覺到那團泥巴的輭硬。正如我們用手去試探般。在如[illegible]手杖便也像有感覺的，和身體的任何部分相似。你能說手[illegible]嗎？至少在用之為感覺的工具時，你能說它不如身體任[illegible]嗎？所以麥格羅（M.B.McGraw）在討論其兒童[illegible]便說：「在研究嬰兒提握行為的發展時，其視野中的[illegible]組織出便和他的手，手臂與眼睛一般看為其自我的[illegible]

[illegible]大學的米德教授（G.H. Mead）屢屢看清這一點，[illegible]論自我時，他並非完全浸沒在哲學的玄想中。他說：「我[illegible]最大的困難……便在將生命與意識的界線認為從有機體內分開的。」所以他說「心的範圍不全在個體中」（The locus of mind is not in the individual），如果從機能的見解來研究個體與環境的關係即是純粹生理的行為我們亦不能用有機體的皮膚來作自我與環境的界限。身體內部的血液已經在皮內肉內了。但就我們全部的適應講，血液便為一個法國生理學泰斗G. Bernard稱為「內部的環境」（milieu interne），我們對於飢渴起反應，飢渴是身體內部的刺激，是則內臟亦可以看為環境。因此自我與環境便本沒有劃然的界線，所以人格便不是一個有形有體有空間位置的東西。

（九）人格，品格與道德

許多人又將人格與道德兩概念混在一起，所以人格與品格便分不開。至今在德國人格心理學仍稱為品格學（Charakterologie）。就字義說，品格（Charactar）的字義原指人格的特徵，如郎德渥斯的人格定義的涵義。但在今日心理學與一般習慣語中，則品格不指整個的人格，而指人格某一方面的表現。故有人說人格是品格加上智慧，又有人說人格是智慧，氣質與品格之總稱。但這些定義都陷入拼合說的謬誤中。上文已有討論，本節不再細加批評。

不過品格術用以指人格的某一部分，則常識與專家的見解似皆一致用以指與意志有關的部分。一般人說品格優的人是意志[illegible]強，羅拔克說：「品格是行為之屬於意志作用與禁阻作用諸方面的。換言之，它是人格將理知，情感與生理三因素取出來後所剩餘下來的。」我們說到品格便指穩定，可靠，負責任，有毅力，不苟取，如[illegible][illegible]不

鞮。威武不屈，貧賤不移等。但在這些場合了一個人的行爲是否專賴意志決定？判斷力似乎是要的。有些人犯罪便因爲是非不明，社會道德標準不清楚人與我界線不明白。這些原因便是理智而不是意志的。因此可見品格一名詞，不能專指人格有關意志的一部分。事實上則因爲人格是整個的，故我們決不能抽出某一部分來考慮將品格看作純意志的活動，至多也祇能說是一種很抽象的看法。

按照阿溥特 G.W.Allport的意見，品格是估值的人格Personality evaluated。換言之，品格僅是倫理學的名詞，不在自然科學的心理學之研究範圍中。此說的優點在顧全行爲是全人格的反應。但他以爲心理學的題材是不涉及價值的，那就有問題了。一種科學如不能辨別是與非，善與惡，美與醜，這種科學尚有什麼社會價值？沒有社會價值的科學豈非「玩物喪志」？因此我以爲品格仍是在心理學研究範圍中的。

人格的眞諦便是組織，組織完密的，一切已整化成系統的，便是理想的人格，也就是品格的無上境地。美國在二十年前左右有一個道德教育委員會曾編過許多測驗來調查許多學童的品格，其中有一組就是誠實測驗。結果是我們不能從一種欺騙測驗的結果去推測一個人在另一種欺騙測驗中的成績。換句話說，一個人在甲情形下不誠實，便不一定在乙情形下亦不誠實。例如，一個頑童在課業考試時作弊，你不能因此便推測他在游戲時亦必作弊。他在游戲時或竟誠實得令人起敬。這是完全可能的。一個頑童在學校中功課荒疏，所以他祇得作弊。但在游戲場中，他是能手，便用不着作弊了。品格的高低本在乎此。一個人要能在誘惑環繞的場合中，仍能維持他的清白或完整Integrity的，才算得是有道德的。故品格高的人，例如誠實的人，便在任何情形下都不欺騙。品格低的人便有時誠實，有時不誠實。換言之：品格高的人，人格愈一，品格低的人其行爲朝三暮四，不可捉摸，要亦因爲其人格組織不健全，種種習性各自爲政的緣故。所以品格可以說是人格的尺度，人格愈整化的品格便愈高。

我們知道所謂病態的人格，或心理不康健，其重要症候便是人格的分裂，協識脫離Hysteria就是一個很普通的例子。在戰事中士兵常有患這種毛病的。有的士兵忽然覺得手或腳麻木不能彈動，你就用針刺，他亦不知痛癢。醫師有許多方法證明他的機體一點毛病也沒有，於此便可知道他的症候是心理的。這種症候的來源便因爲這個士兵有兩種動機在矛盾衝動中。一是盡忠職守愛國家的情操，一方面又是怕死，愛生命的衝動。前一衝動使其守住崗位，後一衝動迫其棄職潛逃。他既想走而又不能走，衝突矛盾不能解決，便祇好發展成一種彈動不得的肢體，使他自己失去在前線的作用而回到後方來。所以協識脫離便是兩種動機相衝突的結果。一個人不能將兩種動機組合成一整個就是其人格不齊一處，亦即其心理不健全處。「健」與「全」是兩個不能分開的形容詞。

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

原书缺页

學派中之新編「物的先天性」命題，實亦上承先秦的「（必然的存在）文
體」。所敘述的性質是指示或對於如何應用概念的「一般法則」這個
同語反覆的純粹形式法則，自然是先天的，但是空洞的是不能
[illegible]者不也」坤卦象曰「[illegible]」泰卦象曰「內陽而外
[illegible]

學術通訊（戰國秦漢間新儒家）

[illegible]
所謂春秋士大夫引周易以周易占筮而解釋其卦者亦未嘗用
[illegible]以前之[illegible]周[illegible]未經[illegible]書本有[illegible]大傳之
[illegible]二卦的代表陽與陰之義也但[illegible]陰陽之義[illegible]
實西元前[illegible]世紀前後儒家已出現其作者「易傳」與禮記中之宇宙
論。王充論衡[illegible]在[illegible]時諸家[illegible]論學術[illegible]意識[illegible]
國與世界[illegible]秦漢間之新儒家其思想在中國學術史上占有重要[illegible]學[illegible]
者所宜究心。惟當時粗引其端未加闡發今謹擇文精究[illegible]闡辨析入
微。千里之遙如[illegible]探[illegible]紛[illegible]記[illegible]論[illegible]戰國秦漢間
新儒家之宇宙論乃受[illegible]影響而[illegible]合於儒家傳統
之人生觀者[illegible]之流變[illegible]之深心所論[illegible]不易矣。[illegible]其
以為[illegible]有[illegible]可以[illegible]即此派新儒家所受陰陽家之影響[illegible]言
弟嘗[illegible]於易傳及禮記樂記中庸諸篇深覺此派儒家除受道
家[illegible]外[illegible]陰陽色彩尤[illegible]微[illegible]孔子以來儒[illegible]大
家[illegible]形而上[illegible]根據[illegible]所長也而[illegible]人[illegible]之說
術[illegible]合[illegible]孔[illegible]所[illegible]荀子[illegible]派[illegible]吸取[illegible]書

爲[illegible]學的[illegible]基礎的所因現[illegible]人所[illegible]我們的「文
邪[illegible]學[illegible]無法存在的[illegible]
[illegible]
爲於是儒家浸染之思想中復踏雜入迷信之成分至西漢而其風大
暢。此其學也此派儒家多托[illegible]遊[illegible]孟子而[illegible]所不[illegible]
術[illegible]此派儒家遂歸[illegible]子思孟子弟子之[illegible]論之
以就正於有道。

據左傳國語所記西周至春秋時[illegible]有以「陰陽」解釋宇
宙現象者，如周之伯陽父內史叔興及越之范蠡等至於將[illegible]陰陽觀為
宇宙萬物變化之兩種基本力量而[illegible]以說明一切天象人
事者蓋始於齊之鄒衍。故司馬遷論述鄒衍之學謂其深觀陰陽消
息而作怪迂之變終始大聖之篇十餘萬言。漢人論述先秦學派稱
鄒衍一派為陰陽家。鄒衍[illegible]人生於海濱富[illegible]之思[illegible]談既
深[illegible]陰陽[illegible]以[illegible]又取[illegible]中「五行」之說。[illegible]人[illegible]而
[illegible]之觀念而[illegible]五[illegible]終始之論其言[illegible]地[illegible]

新奇，聳動一世，遨遊齊燕，號爲顯學。莊老書中雖亦偶言陰陽，然未嘗言五行。莊老剖擊自古以來之宗教觀念，而鄒衍則吸取之，莊老之說爲自然主義之哲學，視宇宙爲自然之氣化，與人事無涉，而鄒衍則大倡天人相與，禨祥徵應之論，此道家與陰陽家差別之點，其言陰陽雖同，而其所以言陰陽則異。但鄒衍雖倡陰陽五行之說，然亦旁通儒言，言仁義節儉，君臣上下六親之施；而鄒衍稍後一部分之儒家，（尤其齊地之儒家）受此陰陽五行新說之蠱盪，喜其怪奇玄眇，取以解釋儒家舊說，兼融入道家思想，於是易繫辭，禮運，樂記，中庸諸書出焉。

周易本占筮之書，其卦辭爻辭中雖偶有古人由生活經驗所得之格言，而並無精深之哲理。正統之儒家，如孔子孟子乃至於荀子，皆未嘗以周易與詩書禮樂並重，吾兄錫昌撰著於此義闡發已詳。受陰陽家影響之儒者，欲附會陰陽之義於古代典籍中，則莫宜於周易，因乾坤二卦卽代表陽與陰之義也。但周易中雖含有陰陽之義，然易繫辭以前之解釋周易者，未嘗特重陰陽。易卦爻辭中未言陰陽。左傳國語所載，春秋士大夫引周易或以周易占筮而解釋其義者，亦未嘗用陰陽之字面。象傳彖傳中言及陰陽者僅四次，乾卦象曰，「潛龍勿用，陽在下也。」坤卦象曰「履霜堅冰陰始凝也。」泰卦象曰，「內陽而外陰，」否卦象曰，「內陰而外陽。」此外如一二後人稱爲陽爻陰爻者，彖象傳皆稱之爲剛柔，未言陰陽也。（象傳彖傳多言修身處世齊家治國之道，缺少言玄妙之哲理，與繫辭或非出於同一派儒家之手。）文言偶言及陰陽，至繫辭始曰，「一陰一陽之謂道。」又曰，「陰陽不測之謂神。」以「陰陽」爲宇宙萬物變化生滅之總原理，附於周易而闡發之，則顯然受鄒衍之影響矣。今本樂記乃由樂本樂論等十一篇合成，自非出於一人或一派之手。其中樂化一節全取荀子樂論篇，而樂禮，樂言，樂情諸節，則受陰陽影響之新儒家所作。故此三節言及「陰陽」「五常，」五常卽五行也。（鄭注，「五常，五行也。」）樂禮節中「天尊地卑，君臣定矣，」一段語句多襲易繫辭「天尊地卑，乾坤定矣」一段，尊文中曾引之以證明小戴中思想多與易傳相通，而其文字多有出易傳後者。弟按小戴記經解篇「易曰，君子愼始，差若毫釐，繆以千里。」明著「易曰」可見經解篇著作時代較晚，其時各種說易之書已通行，故明引之。樂記此節與易繫辭撰作時代蓋相近，或卽出於同派儒家之手，故襲取其文，改竄其義，而不必點明其出於易繫辭也。禮運中言及陰陽五行者尤多，例不勝舉。中庸首句「天命之謂性，」鄭注曰，「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。」康成博學，其注必有所本，可見中庸書中本含有五行之說。至於中庸所謂「國家將興，必有禎祥，國家將亡，必有妖孽。」禮運所謂「天降膏露，地出醴泉，山出器車，河出馬圖，鳳皇麒麟，皆在郊棷。」皆近於陰陽家天人相與災祥徵應之義。凡此均足見易繫辭樂記禮運中庸諸書之思想亦受陰陽家沾漑，非盡出於道家之啓發也。

此諸書作者雖不可考，然因其中時用齊語，故知有出於齊人之

子者中庸「壹戎衣而有天下。」鄭注，「衣讀如殷，聲之誤也。齊人言殷聲如衣。」樂記樂情節「而卵生者不殈」鄭注，「殈裂也。今齊人語有殈者。」此皆諸書用齊語之證。齊爲鄒衍故鄉，陰陽家思想發源流行之所，齊地儒者固極易沾受陰陽家影響也。

此派新儒家多上託於子游子思孟子。禮運託爲孔子與子游論禮之言，中庸託爲子思之說，而其中論命，性，誠明，諸義，皆與孟子相近。易繫辭曰「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」是亦主性善，與孟子同。荀卿爲戰國末年儒家大師，雖遠承孔子之正統，然亦沾受諸家學說，因應當世時勢，而卓然自有其新精神與面目。荀卿承受孔子以來儒家重理智之開明態度，故深惡巫祝禨祥，陰陽家言殆非其所喜，於是對當時接受陰陽五行學說之新儒家，亦在所排觝之列。此派新儒家既上託於子思孟子，故荀卿遂歸罪於子思孟子，其非十二子篇深斥子思孟軻，謂其「案往舊造說，謂之五行，」又謂其「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，」又謂其託於仲尼子游之言，殆即爲此派新儒家而發歟。（或謂孟子書中並無五行之說，荀子何以有此錯誤，按戰國諸子未必皆著書，即有自己著書或弟子記其學說者，然因書寫工具之不便，亦未必廣傳於當世，故其時學術流播，多賴口說，荀卿之備悉諸家學說，大抵因其周遊各地，由面談耳聞所得，（齊之稷下尤爲學術討論之中心。）未必盡諸家之書也。此派新儒家既假託爲子思孟子之說以傳播於世，而其思想又實有與孟子相近者，荀卿固難以辨別何者爲孟子之思想，何者爲假託之部分。吾人今日如研究某人之學說，可以取其所著書而盡讀之，凡非其書中所有者，即非某人之說，而不致於誤認，戰國時情形不如是也。）

尊文論作易繫辭禮運樂記中庸一派之新儒家，受道家思想之影響，而樹立儒家之新宇宙論，接受道家氣化的宇宙觀，而更指出其不息與永久之特徵，特重其生育闢成之大德，鎔鑄莊老激烈破壞之宇宙論與孔孟中和建設之人生論，使之凝合無間，成爲一體，陳義精卓，弟極所贊同。惟道家破帝蔑神，視宇宙變化皆出於自然，對初民以來之迷信，剖擊無遺，本爲一種極進步之思想，而陰陽家則保存古代術數之觀念，以騁其誇誕之想像，其精神意態與道家迥殊。此派新儒家如僅取道家之說，而修正融合於孔孟之言，則絜靜精微，貢獻極大，不幸其中復稍雜入陰陽五行之說，又附於周易卜筮之書，已稍與正統派儒家之精神相違。（孔子不語怪力亂神，對於遠古相傳之迷信觀念已多所屏棄，至荀子作天論，其崇理智破迷信之態度，尤爲鮮明，此正統派儒家之精神也。）惟易繫辭，禮運，樂記，中庸諸書，雖偶采陰陽五行之說，而迷信之意味尚甚少。然凡事造始也簡，將畢也鉅，涓涓之水，可爲江河，陰陽家思想浸入儒家，濫觴於戰國末世，而洋溢於西漢。西漢二百年中，陰陽災變之說，五行休咎之說，附會於周易春秋洪範諸經，而瀰漫一世，讖緯書之說孔子，怪誕離奇，儼然教主。蓋哲思精深，非高識不能解，而迷信觀念，易爲愚昧者所接受，故戰國晚世新儒

家受道家啓發而創立之新宇宙論，微妙深宏，既非常人所易窺（其後宋儒深能欣賞此種哲學思想，故特推重易繫（中庸諸書）而其得自陰陽家之迷信成分，則託庇於儒家典籍之下，變本加厲，深入社會，中於人心，其惡影響至今未泯。正宗儒家荀卿極富理智之開明議論，反掩蔽而不彰。荀卿長於思辨，精於邏輯，其學純重人本，不言天道鬼神，其言禮樂之原，能從社會業及心理學觀點立論，頗有科學精神。而兩漢儒學，如無陰陽思想之侵入，荀學能大行，則吾人思想必較為開明而沉深。吾人論述古代學術之演變，於此事不能不認為遺憾者矣。

因讀尊論之略有所感，拉雜陳之，遂爾覼縷，尚乞高明進而教正之。亦如去年郊游論學之樂也。肅此敬承箸祺。弟繆鉞拜上。

與繆彥威書

錢穆

彥威吾兄道席：前奉手教，於拙稿易傳與禮記中之宇宙一篇，蒙惠賜推覽，曷勝感荷。分析道家陰陽家得失，尤佩卓見。惟鄙陋之懷仍多與尊論有未合者。竊謂六家九流，皆漢人隨宜立說，不為典要。若就先秦言，則儒墨為兩大壁壘。若就漢後言，則儒道為兩大流別，而尚有未可刻劃以求者。若陰陽家本已雜糅儒道而成，嚴格言之，本未能自成一系統。故若辜較立說，謂漢儒說經多雜陰陽家言，此無不可。若精密分析而言，其間便多窒礙。然此層非弟所欲說，今姑就尊論所及者，略陳鄙意。尊論謂特重陰陽視為宇宙萬物之基本而持以說明一切天象人事者，蓋始於齊之鄒衍。竊意此義大可商。夫一陰一陽之謂道，凡曰道之運行，一氣之變化，陰陽之更迭，此三語實一義，非有辨也。故道家即言陰陽，老子曰萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。此即以陰陽為宇宙萬物之基本矣。老子書中雖言陰陽者僅此一見，然其言有無，言虛實，言剛柔，言動靜，言美惡，言強弱，言先後，言輕重，言清濁，言天地，言道德，蓋無往而不兩兩對舉，其他尚不可以盡數，此豈非尊論所謂持以說明一切天象人事者乎。莊周內篇頗少言陰陽，（此亦鄙意莊周書先老子之一證）惟曰我未至乎事之情，而既有陰陽之患矣（人間世）此即所謂離內刑者陰陽食之（列御寇）又曰，寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間，非陰陽賊之，心則使之（庚桑楚）者，此皆以陰陽為自然也。而內篇言天人，死生，物我，是非，已開老子持論兩兩對立之先聲，故知莊生雖不極言陰陽，而此後言陰陽之大轉則已於莊子內篇樹之基矣。至於外雜篇，則道陰陽，隨處可見。故曰至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和

而物生焉。（田子方）又曰，天地者，形之大者也，陰陽者，氣之大者也，四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起，曰，陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，欲惡去就，於是橋起，雌雄片合，於是庸有。（則陽）故曰，吾欲官陰陽以遂群生。又曰，吾為女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也，為女入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守女身，物將自壯。（在宥）又曰，師是而無非，師治而無亂，是猶師天而無地，師陰而無陽。（秋水）又曰，陰陽錯行，天地大絯。（外物）陰陽和靜，鬼神不擾，四時以節，萬物不傷，群生不夭。（繕性）又曰，其生也天行，其死也物化，靜而與陰同德，動而與陽同波。（天道又刻意）又曰，人大喜毗陽，大怒毗陰，陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成。（在宥）又曰，陰陽四時運行，各得其序，惛然若亡而存。（知北遊）又曰，奏之以陰陽之和，燭之以日月之明，四時迭起，萬物循生，一盛一衰，文武倫經，一清一濁，陰陽調和，流光其聲。（天運）其他尚有不備舉，即就上引，凡後世所以言陰陽之誼，大端固亦無以越此矣。凡若此者，又非尊論所謂視陰陽為宇宙萬物變化之基本，而持以說明一切天象人事者耶。莊子外雜諸篇，其出容有稍晚，如天下篇云，易以道陰陽，此決不甚早，刻意云，化育萬物，此亦恐出中庸後。惟大較論之，易繫中庸諸書，正承道家統緒而來，故易繫則曰，一陰一陽之謂道，中庸云，致中和，天地位，萬物育，其云中和本指陰陽氣之中和而言，劉康公云，民受天地之中以生，此語殆亦晚起，老子曰，沖氣以為和，（老莊書言中和者極多，此不備舉。）中和即指陰陽，又何疑者。（又云易傳，禮記，言宇宙多本之道家也。）此雖荀卿有不得外矣。故荀子曰，列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生。又曰，所志於四時者，已其見數之可以事，所志於陰陽者，已其見和之可以治，是知雖荀卿言天亦無以逃乎陰陽氣化。然荀卿則曰，莊子蔽於天而不知人，是荀卿之所譏，其意在莊周，不在鄒衍也。鄒衍之作，尚在荀卿後，烏得言天而不及夫陰陽哉。故鄙意謂尊論以宇宙萬物以陰陽為基本，持以說明一切天象與人事者，謂始於鄒衍，其義大可商也。鄒關之書，今俱不傳，其詳不可得而論矣，然而猶有可得而微窺者，往往拙撰先秦諸子繫年有鄒衍著述考一篇，自謂於此頗有所發明。大抵鄒子之書，一曰五德終始，一曰陰陽主運，二書雖不同，要之為言五行。若必為道家陰陽家分疆劃席，則道家偏言陰陽，而陰陽家則偏言五行，此其大較也。然此亦大較而已，若必為之精細分析，則仍必有所窒礙。今姑舉漢人之說證之，司馬談論六家要旨，謂陰陽之術大詳而衆忌諱，使人拘而多畏，然其序四時之大順，不可失也。又曰，夫陰陽四時八位十二度二十四節，各有教令，曰順之者昌，逆之者亡，未必然也，故曰使人拘而多畏。夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下紀綱，故曰四時之大順，不可失也。凡此所言，即指今傳呂覽十二紀淮南時則（淮南道家而亦采陰陽家言矣，故謂過細分析，必多窒礙也。）小戴月令一類而言，此即所謂五行相次轉用事，此即陰陽主運一書之大綱也。

（若五德終始則公羊家通三統之說采之）至司馬談之論道家，則曰因陰陽之大順，此知漢儒自以陰陽歸道家，五行歸陰陽家也。即在荀卿之譏孟子子思，亦曰案往舊造說謂之五行矣。其下如劉歆七略（此據漢志）亦云陰陽家者流出於羲和之官，敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。今若以司馬談劉歆之說為據，下多拙撰鄒衍著述考所論列，竊謂可以得古人所謂陰陽家之大體。陰陽家之大體既得，則其與道家之分野自明，而鄙論謂易傳禮記中之宇宙論多本道家，而更不旁及陰陽家者，其意亦自顯。弟非謂易傳戴禮中無有以陰陽家言也，惟弟標題立論之大宗要旨，則不在是耳。尊論又謂此派儒家（即指易庸諸篇之作者言）多上託於子游子思孟子，而深為荀卿所不滿，荀卿排觝此派儒家，遂歸其罪於子思孟子。鄙陋之見於此又竊有疑。荀卿謂子思孟子造為五行，此其義拙撰鄒衍著述考亦已論及，此不贅述，今尊論謂即為易庸一派新儒家而發，此何據乎。鄙陋之見，則為易傳戴記皆出荀卿之後，多為秦漢間儒家之著作，其時學術界調和融會之風方盛，故此諸書不僅雜糅儒道，抑且有墨家言，有法家言，有名家言，有陰陽家言，而自以采道家言者為主。其於儒術亦孟荀兼采，而實以偏於荀者為多。此在戴禮尤為顯見，隆禮樂而殺詩書，此即孟荀之分野也。若易庸論性，則與其謂近孟子，不如云近道家，此在拙稿辨性一篇闡述之。拙論易傳禮記中之宇宙觀，正為辨性一文作張本，必兩文合觀，乃得鄙意之全。甚望吾兄再有以教之也。抑老子言道，可道非常道，名可名非常名，而荀卿則曰，天行有常，不為堯存，不為桀亡。又曰，天有常道，地有常數，君子道其常，小人道其變。中庸庸字即常也，中庸即調和荀老，非荀子斥中庸也。戴禮與荀子之關係，自來承學之士皆所認許，而尊論乃謂荀卿觝排易庸新儒，此實鄙見所未喻也。至論天人相應，此乃中國思想傳統一大節目，竊謂雖孔孟老莊，尋其底蘊，蓋莫不有一種天人相應之觀念默存於其胸臆間，特所從言之有異耳，非自陰陽家乃始有此意見也。荀卿天論獨為違異，遂有性惡一義，以自外於中土思想之大統。尊論於此節推荀卿，私見以為猶待細辨也。然此非短札所能詳，至中庸云，國家將興，必有禎祥，國家將亡，必有妖孽，至誠之道，可以前知，此亦人事天理之大端，可信者惟不當專以歷代五行志中觀念說之耳。今必斥此為迷信不科學，似非持平之見。漢儒如董江都之於春秋，京房之於易，翼奉之於詩，此洵有可議者。然若以此歸罪於易繫中庸，則易繫中庸不受也。尊論剖析道家陰陽家得失極是，而於秦漢間諸儒全以陰陽家迷信斥之，竊謂尚當細剖耳。尊札到，本擬即復，適因賤體又失和，竟日偃息，筆墨全廢，此數日稍舒，於每晨力疾書數十語，斷續數日乃得成首尾，下午即倦臥不能起。竊意尊論與鄙陋此函所復，皆辨析道家陰陽家異同，同為拙稿易傳禮記中之宇宙論一文所未備，私意擬將此兩書一并布之思想與時代，以求國內學人對此問題之意見，不知尊意許之否耶。專復，順頌

侍祺百閔兄。弟錢穆拜啓。

再與錢賓四書

賓四吾兄史席：頃奉手示，啓牖良深，感慰無量。細繹尊函所論，與鄙見並無差異，小有出入之處，固不必祈其强合，而大體相同之點，則可相悅以解也。

弟與兄所往復討論者，乃研究同一問題（卽戰國秦漢間新儒家）而就不同之方面立論，其義相輔而非相反。兄論作易傳中庸禮運一派之新儒家受道家影響而建樹新宇宙論，此弟所贊同也。弟謂此派新儒家亦兼采陰陽家言，漢儒變本加厲，多以陰陽說經，此亦兄所許可也。尊文標題立論，自有範疇，其未涉及陰陽家，並非漏略，故弟前函非對尊文有所駁難，乃別發一義，以當附論。弟亦非以漢儒迷信之思想歸罪於易繫中庸，意在說明學術流變之事實。漢儒以陰陽說經，喜言災異休咎，此學者所公認。惟追溯陰陽家思想侵入儒家之始，則當上推至戰國秦漢間，卽徵之於易繫中庸禮運諸書。此諸書中富有宏深之哲思，其少迷信之意味，弟均承認，惟因其中稍雜陰陽家言，西漢二百年中此一粒種子滋長發揚，董仲舒之言春秋，孟喜京房之言易，翼奉之言詩，劉向之言洪範，陰陽災變，五行休咎，鄒衍之影響極彰，而莊老之遺澤遂竭，此又非作易繫中庸禮運諸儒之所逆料矣。此弟持論大旨所在，與尊意固無違異也。

惠簡所示與鄙見不同者數端，願再稍申論之。

吾兄歷引莊老書中言及陰陽者，證明以陰陽說明一切天象人事，道家已開其端，並非始於鄒衍；又謂鄒衍所以異於莊老者，鄒衍則偏言五行，而莊老則偏言陰陽。夫「莊老書中雖亦偶言陰陽，然未嘗言五行」弟前函中已道及此，與尊論相同者也。至於莊老與鄒衍雖均言陰陽，然似未能遽斷鄒衍之說本於道家。莊子之書，內篇最可信寫定蓋較早，或莊子自撰，而內篇中頗少言陰陽，尊函已明著之，至於外篇雜篇，多莊學之徒所記，其出世較晚，甚至有漢人之作，而老子書之出且在莊周後，此亦尊意所許；然則莊子外篇雜篇及老子書中雖言陰陽，烏能定其必前於鄒衍耶。尊函又引司馬談論道家曰，「因陰陽之大順，」遂謂漢儒以陰陽歸道家，此義似尚可商。按司馬談論六家要指，先點明陰陽儒墨名法道德六家，而後一一論之。其論道家曰，「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。」其意謂道家之學最晚出，兼采陰陽儒墨名法五家之說。其論陰陽家曾曰，「序四時之大順，」則其論道家所謂「因陰陽之大順」者，乃謂道家采陰陽家序四時大順之意。此句中「陰陽」二字與儒墨，名法，連類並舉，意指「陰陽家」，非謂陰陽之說，更非專以陰陽歸之道家也。若據司馬談之意

見，則道家書中陰陽之說，乃采自陰陽家，吾人雖亦未敢斷其必然，要之漢人自有此一種看法也。西周及春秋時人已偶有以陰陽解釋宇宙現象者，莊老及鄒衍各承舊說，加以闡發，非不可能。吾人平心論古，猶未敢遽信[illegible]說之說謂道家書中之言陰陽乃采自陰陽家，然亦未敢即謂鄒衍之言陰陽乃本於莊老。至於漢人特以陰陽歸之鄒衍者，其故亦可得而論。蓋莊老立說宏深，鄒衍之學單簡，莊老雖偶言陰陽，然非專以陰陽樹義，不得以陰陽概之。鄒衍之學不外陰陽五行，標幟顯明，故司馬談稱鄒衍為陰陽家，司馬遷論鄒衍之學，亦特著其「深觀陰陽消息」，弟前函即本此義闡發，故謂以陰陽說明天象人事始於鄒衍耳。更進一步論之，莊老言陰陽，視為自然之氣化，有哲學意味；鄒衍之書不傳，其詳不得而知，即就尊函所引司馬談劉歆之說徵之，鄒衍言陰陽含有術數觀念，故弟前函言，道家與陰陽家「其言陰陽雖同，而其所以言陰陽則異」也。易繫中庸禮運諸書雖兼采道家與陰陽家言，而哲學意味多，宗教意味少，至於漢儒以陰陽說經，則純乎宗教意味矣。吾兄論陰陽，着眼於其哲學思想，（即自然氣化）而弟之論陰陽，注意於其術數觀念宗教意味，故弟謂吾二人乃研治同一問題，就不同方面立論，可以相輔而非相反也。

弟謂荀子非十二子篇排儒子思孟軻之言即對作易繫中庸禮運一派之新儒家而發，雖似新奇而非盡臆斷，論證已略具前函。荀卿深惡巫祝機祥，其書中三次以詩書禮樂春秋並言，而未嘗視周易為同類，其論禮樂之原，亦不及陰陽，顯然與此派新儒異趣。至於易繫中庸諸書，其寫定容或下逮秦漢間，在荀卿之後，然此不足為鄒說之反證。蓋戰國諸子立論者先騰口說，後著簡牘，且其時之書多積累湊合而成，非必出於一人一時之撰，易繫中庸諸書之最後寫定，雖在秦漢間，而當戰國末世，其學說蓋已發生而傳播，且此派儒家中有齊人，荀卿遊稷下時聞其議論，非不可能，不必親見其寫定之作也。至於世多謂戴記為荀學，此亦僅辜較言之。戴記雜集諸篇之作，其中固有荀學，如三年問鄉飲酒義樂記中樂化一節，皆采錄荀子，若王制，學記，大學諸篇亦與荀學義近，至於中庸禮運則遠於荀學矣，此又不可不細辨也。

來示謂天人相應乃中國傳統思想一大節目，孔孟莊老均有此種觀念，尊意似謂個人修養之最高境界能與宇宙合一，是為天人相應。此固為吾國傳統思想之要義，孔孟莊老均具有之。惟鄙意此種哲思應名之曰「天人相合」。至於弟所謂「天人相應」者，指天人相與，災祥徵應，亦即天因人事善惡而降禍福，示吉凶之意，此乃初民之宗教觀念。戰國哲人孟荀莊老等所不道，惟鄒衍承之，西漢經生發揚之，此種思想影響後世之迷信，遂非中國文化之菁華也。荀為孔孟後儒家大師，博學精思，卓絕一代，西漢以降，荀學不彰，故其要義多未能發揚，此亦中國學術史上一大問題，弟上月曾草一文，專論此事，俟後呈正，茲不備論。

總之，尊文及惠簡中精至之論，弟極欽佩，與鄙函主旨亦非盡異，其小有參差之處略論如上，更留為異日研討之資，藉學商量，益加邃密，此則所望於直諒多聞如吾兄者矣，尊著論注一文，劬偉兄已付寫官繕錄，故尚未得拜讀，諒多卓見也。肅復敬承著祉。弟繆鉞拜上。

再覆繆彥威書

錢穆

彥威吾兄。七月八日手示已奉到。司馬談因陰陽之大順句，當如尊釋，弟前函草率牽引誤也。然謂以陰陽為天地萬物大本始於鄒衍，荀卿著論乃反對易傳所載記中議論云云，則鄙見仍難苟同，大端均詳前書，此不復再述，懇即以此札附刊於尊示之後，以誌弟前函草率之誤為幸。專此復頌撰祺。弟穆拜上。

本刊啟事

本刊七、八兩月停刊，九月一日起照常印行，此啟